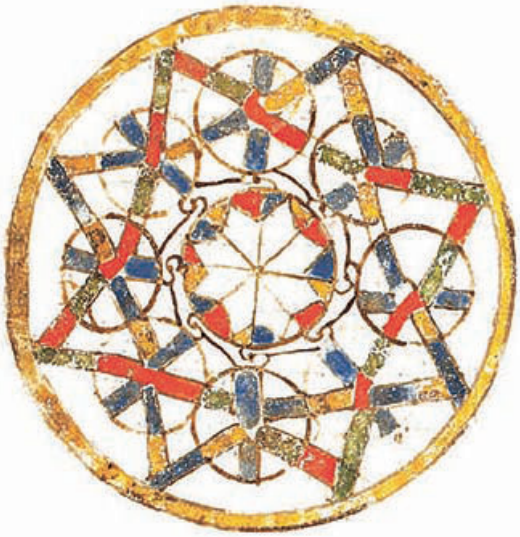
СИРИЙСКИЕ
МИСТИЧЕСКИЕ
ТЕКСТЫ



БЕЗВИДНЫЙ СВЕТ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

РОБЕР БЁЛЭ

ПОЗНАНИЕ

LA LUMIÈRE SANS FORME

INTRODUCTION À L'ÉTUDE
DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE SYRO-ORIENTALE

par
ROBERT BEULAY, O.C.D.

COLLECTION «L'ESPRIT ET LE FEU»

ÉDITIONS DE CHEVETOGNE
B-5395 CHEVETOGNE
BELGIQUE

MVSEVM SCRIPTORIBVS MYSTICIS SYRIS INVESTIGANDIS

OPERA MYSTICA SYRIACA, TOMVS II

БЕЗВИДНЫЙ СВЕТ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ
ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

РОБЕР БЁЛЭ

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ПОЗНАНИЕ»
МОСКВА
2021

УДК 248.2
ББК 86.37-4
Б44

Бёлэ Робер
Б44 Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции / Пер. с франц., коммент. Т. А. Сениной; ред. франц. пер., коммент. Г. М. Кесселя; ред., сост. и коммент. А. М. Преображенского; ред. и пер. с сир. М. Г. Калинина и свящ. Александра Полховского; пер. с сир. А. С. Черкашиной; пер. с араб. Д. В. Черкашина. — М.: Издательский дом «Познание», 2021. — 392 с. — (Opera Mystica Syriaca, t. 2; Smaragdos Philocalias).

Книга «Безвидный свет», опубликованная иером. Робером Бёлэ (O.C.D.) в 1987 году, представляет собой классический труд по истории восточносирийской мистической традиции VII–VIII веков. На этот период в Месопотамии, на территории современной Юго-Восточной Турции, Ирака, Юго-Западного Ирана и Катара пришелся расцвет иноческого движения, связанного с именами Сахдоны, Дадишо Катарского, Исаака Ниневийского, Симеона д-Тайбуте, Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи. Этими мистико-аскетическими писателями было воспринято и развито учение египетских и греческих отцов о созерцании, обожении, видении божественного света и сформулирован ряд положений, предвосхитивших паламитские споры XIV столетия.

Издание адресовано всем интересующимся мистико-аскетическим учением Православной церкви и Древневосточных христианских церквей.

ISBN 978-5-906960-33-7

© Робер Бёлэ, 1987
© Т. А. Сенина, пер. с франц., коммент., 2021
© Г. М. Кессель, ред. франц. пер., коммент., 2021
© А. М. Преображенский, ред., сост. и коммент., 2021
© М. Г. Калинин, ред. и пер. с сир., 2021
© свящ. Александр Полховский, ред. и пер. с сир., 2021
© А. С. Черкашина, пер. с сир., 2021
© Д. В. Черкашин, пер. с араб., 2021
© Monastère de Chevetogne (Belgique), 1987
© Издательский дом «Познание», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому переводу 9

Предисловие 12

Глава 1. Верность учению духовных отцов. 20

Глава 2. Влияние Евагрия. 28
2.1. Созерцание и молитва. 29
2.1.1. Созерцания 29
2.1.2. Молитва 32
2.2. Антропология 34
2.3. Словоупотребление в космологии Евагрия 39

Глава 3. Влияние Макариевского корпуса 58
3.1. Сирийская версия сочинений Макария 60
3.2. Мистика сердца. 64
3.2.1. Сердце и духовный ум 66
3.2.2. Непрестанная молитва 69
3.2.3. Смирение сердца и любовь к ближнему 74
3.2.4. Любовь и рачение 79
3.3. Духовная восприимчивость. 82
3.3.1. Божественный огонь. 83
3.3.2. Свет и красота Бога. 86
3.3.3. Опытное познание действия Святого Духа. 89
3.3.4. Восприятие действия Духа, необходимое для христианского совершенства. 93

3.4. «Мессалианство» Макария
у восточносирийских мистиков 97

Глава 4. Наследие Иоанна Отшельника 136
4.1. Три чина по Иоанну Отшельнику 138
4.1.1. Телесный чин 138
4.1.2. Душевный чин 138
4.1.3. Духовный чин 140
4.2. Три чина у восточносирийских мистиков 141
4.3. «Объективная» интерпретация
трех чинов Иоанна Отшельника 154

Глава 5. Вклад Григория Нисского
и псевдо-Дионисия Ареопагита 179
5.1. Григорий Нисский 179
5.1.1. Любовь и рачение 180
5.1.2. Бесконечное преуспеяние в видении Бога 182
5.1.3. Искание Бога внутри себя 188
5.1.4. Облако 189
5.1.5. Неведение 195
5.1.6. Исступление 195
5.1.7. Образ зеркала 203
5.1.8. Апокатастасис 204
5.2. Псевдо-Дионисий 205
5.2.1. Неведение 208
5.2.2. Безмолвие 214
5.2.2.1. «Субъективный» аспект 214
5.2.2.2. «Объективный» аспект 216
5.2.3. Ангелология 218
5.2.4. Книга Иерофея 223

Глава 6. Влияние догматического богословия
Церкви Востока 247

Глава 7. Заметки о некоторых восточносирийских духовных писателях VII–VIII веков 266
7.1. Седьмое столетие 266
7.1.1. Сахдона 266
7.1.2. Дадишо Катарский 268
7.1.3. Симеон д-Тайбуте 269
7.1.4. Исаак Ниневийский 272
7.1.5. Хнанишо из Бет Кока 275
7.1.6. Иоанн бар Пенкайе 276
7.2. Восьмое столетие 277
7.2.1. Авраам бар Дашандад 277
7.2.2. Иоанн Дальятский 278
7.2.3. Иосиф Хаззайя 279
7.2.4. Несторий Нухадрский 281
7.2.5. Бех-Ишо Камульский 286

Приложения 303
А. М. Преображенский. Сообщения о соборах Церкви Востока конца VIII – начала IX вв. 305
1. Католикос Тимофей I. Послание 50 308
2. Ишоднах Басрский. Книга целомудрия, 126 319
3. Ишоднах Басрский. Книга целомудрия, 127 320
4. Раббан Афнимаран. Главы о ведении, 90 320
5. Абу-ль-Фарадж Абдаллах ибн ат-Таййиб аль-Ираки. Христианское право VII, 13 322
6. Абу-ль-Фарадж Абдаллах ибн ат-Таййиб аль-Ираки. Христианское право VII, 15 323
7. Книга собеседований Мар Илии, митрополита Нисивина (отрывок) 324
8. Григорий Абу-ль-Фарадж бар Эбройо. Светильник святилища (отрывок) 327
9. Авдишо Нисибинский. Номоканон IX, 6. 328

10. Авдишо Нисибинский. Сборник, [который есть] чин церковных постановлений (отрывок) 332

Пагинация «Сотниц» Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи в Harvard syr. 42 и других использованных в отдельных случаях рукописях 345

Библиография 349

Предметный указатель 372

Именной указатель 378

Географический указатель 389

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ

Вниманию читателей предлагается классическая работа по истории восточносирийской мистической традиции, написанная одним из крупнейших специалистов в этой области. Несмотря на то что через тридцать лет после ее публикации изучение сирийского христианства приобрело необычайную популярность и за это время было совершено множество открытий, она остается единственным обобщающим введением в восточносирийский христианский мистицизм. Это обстоятельство и определило решение подготовить русский перевод книги *Безвидный свет*.

Ее автор, Робер Бёлэ родился в 1927 году в Париже. В 1945 году, когда ему исполнилось 18 лет, он вступает в Орден босых братьев Пресвятой Девы Марии с горы Кармель (лат. Ordo Fratrum Diacalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, O.C.D.). Спустя 8 лет его рукополагают в пресвитера, и в 1956 году он уезжает в Багдад, присоединившись к кармелитской миссии, основанной там еще в XVII веке. В Ираке он получает должность профессора догматического богословия в Халдейской понтификальной семинарии. Позже в понтификальном колледже Вавилона он преподает общую и восточную духовность (академическую дисциплину, завоевавшую популярность во второй половине XX века), натурфилософию и онтологию. В 1997 году Р. Бёлэ при содействии своей ученицы Надиры Хайят начал преподавать сирийское богословие.

Еще в Париже под влиянием своего учителя Луи Массиньона он проявлял интерес к исламскому мистицизму, однако Орден

попросил его заняться исследованиями мистических сочинений сирийских церквей, поскольку еще до своего приезда в Багдад он три года занимался изучением восточных языков. В 1971 году Р. Бёлэ окончил Практическую школу высших исследований, а в 1974 году защитил докторскую диссертацию в Сорбонне. Позже обе ее части были опубликованы в виде двух монографий — *Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции* (1987) и *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* (1990). Эти две книги наряду с критическим изданием корпуса *Посланий* Иоанна Дальятского стали делом всей его жизни.

В 2004 году он покидает Ирак, поддерживая тем не менее связь со своими учениками по всему миру. Робер Бёлэ скончался 9 августа 2007 года в Нормандии и похоронен в г. Лизьё.

В русском переводе, предлагаемом читателям, все цитаты на сирийском и греческом языках сверены с оригиналом. Во многих случаях эти источники остаются неопубликованными, и сверка с ними была осуществлена по рукописям. В тех случаях, когда с момента выхода книги Р. Бёлэ те или иные сочинения были критически изданы, сверка с текстом оригинала осуществлялась по изданиям. Также были исправлены многочисленные ошибки и опечатки в сносках на литературу. Наконец, была отредактирована транлитерация сирийских терминов.

В настоящем издании была частично изменена система сносок: был удален ряд перекрестных ссылок и при необходимости добавлены сноски на новейшие критические издания и исследования, посвященные восточносирийским мистикам. Все комментарии в квадратных скобках написаны А. М. Преображенским, за исключением тех, что принадлежат Г. М. Кесселю (*Г. К.*) и Т. А. Сениной (*Т. С.*). Также были значительно расширены разделы «Приложения» и «Библиография».

Особую благодарность хотелось бы выразить А. В. Ярцеву, благодаря любезной помощи которого стал возможен перевод

настоящей книги, и свящ. Александру Полховскому, взявшему на себя нелегкий труд сверки большей части сирийских и греческих цитат.

Мы благодарим также ученых, консультация которых помогла выходу данной работы: Г. М. Кесселя, Н. Н. Селезнева и свящ. Александра Трейгера, а также всех тех, кто так или иначе способствовал ее появлению: В. В. Аверьянова, А. М. Аленскую, К. А. Кузнецова, Д. А. Поспелова, А. Д. Притулу и А. С. Тургиева.

Надеемся, что настоящее издание откроет серию публикаций на русском языке, посвященных восточносирийской мистической традиции.

М. Г. Калинин, А. М. Преображенский, 2020

ПРЕДИСЛОВИЕ

Подзаголовок, данный этой работе, нуждается в некоторых разъяснениях, чтобы книга не обещала читателю больше, чем в ней будет сказано.

Прежде всего, речь идет о введении. А значит, многое еще потребует дальнейших уточнений в той области, к которой мы сможем лишь наметить некоторые подходы; многое еще предстоит изучить в случае каждого из восточносирийских мистических писателей, о которых мы будем говорить; понадобится сделать множество уточнений и сопоставлений в том, что касается источников их учений. В данной книге мы намереваемся лишь дать несколько указаний, чтобы облегчить дальнейшие исследования.

С другой стороны, нужно с самого начала уточнить значение, в котором мы употребляем слово «мистический». На протяжении данного исследования под *мистическими писателями* мы подразумеваем богословов-мистиков, то есть авторов, чьи сочинения не только содержат отпечаток опытного познания Бога, но рассказывают о нем и делают его объектом размышления. В практическом плане — у нас еще будет случай об этом сказать — это ограничивает основное поле нашего исследования VII и VIII веками.

Мы уделим особое внимание VIII столетию и, в частности, Иоанну Дальятскому[1] и Иосифу Хаззайе[2], труды которых, как представляется, нужно считать апогеем восточносирийской мистики, причем Иосиф Хаззайя был по преимуществу ее теоретиком, и его слова будут повторять последующие поколения[3],

а Иоанн Дальятский — ее вдохновенным певцом, который в то же время осуществил ее наиболее оригинальный доктринальный синтез.

Несмотря на сказанное и на тот интерес, который представляют сочинения Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи по сравнению с сочинениями их предшественников из той же самой монашеской среды, особенно VII века, оба они тем не менее состоят в тесной связи с этими предшественниками, близкими или дальними, так что к мистическому богословию Церкви Востока в определенной степени можно отнести замечание, сделанное А. Аманном[4] о «преимущественно консервативном характере» догматического богословия Церкви Востока. Восточносирийские мистические писатели действительно стараются хранить верность наследию, переданному святыми отцами, среди которых главными являются, как мы увидим, Евагрий[5], псевдо-Макарий, Иоанн Отшельник[6], псевдо-Дионисий, Григорий Нисский и отцы Церкви Востока. Конечно, своеобразие каждого из восточносирийских мистиков по сравнению друг с другом больше, чем своеобразие богословов-догматистов их Церкви, но это своеобразие возникает более всего благодаря смеси элементов (впрочем, довольно разнообразных), которые каждый унаследовал от предшественников или благодаря собственной манере их синтезировать.

Констатация этого факта привела меня к внимательному изучению источников основных понятий, служивших базой для размышлений восточносирийских мистиков. Мы увидим, как использовались эти источники.

Существует два метода для того, чтобы показать результаты этого исследования. Можно, отталкиваясь от каждого фундаментального понятия мистического богословия Церкви Востока, рассматривать в связи с ним вклад одного или нескольких отцов. Либо можно исследовать в сочинениях наших авторов влияние, оказанное отцами, выделяя те элементы, которые каждый

из них привнес в восточносирийскую мистическую мысль, и показывая, каким образом эти элементы в ней были использованы.

Первый метод предполагал бы достаточно исчерпывающее предварительное изучение упомянутых фундаментальных понятий, тогда как настоящий труд не претендует быть бóльшим, чем введением в подобное изучение. Кроме того, я рассчитываю вскоре опубликовать работу *Духовное учение Иоанна Дальятского*, в которой непосредственно изучается учение данного автора, а его источники упоминаются лишь в связи с тем личным синтезом, для которого они были использованы этим писателем в свете собственного глубокого духовного опыта. Исследование такого рода, насколько мне известно, еще не проведено исчерпывающим образом для Иосифа Хаззайи и даже для Исаака Ниневийского[7]. Вот почему я предпочел использовать второй метод, который состоит в выявлении источников с указанием лишь того, как наши авторы их использовали.

Наше исследование не коснется всех писаний восточносирийских мистиков, многие из которых еще не изданы. Однако достигнутые результаты представляются удовлетворительными и убедительными и основываются, главным образом, на следующих текстах:

1) для VII века:

— труды Сахдоны[8], изданные А. де Аллё[9];

— *De perfectione religiosa* Исаака Ниневийского, изданное П. Беджаном[10];

— *Толкование на книгу аввы Исаии* Дадишо Катарского[11], изданное Р. Драгэ[12];

— сочинения того же автора, опубликованные А. Минганой в *Woodbrooke Studies*[13];

— творения Симеона д-Тайбуте[14], опубликованные А. Минганой в том же томе *Woodbrooke Studies*;

2) для VIII века:

— *Беседы*, *Послания* и некоторые *Сотницы* Иоанна Да-

льятского, которые представляют собой почти все, что дошло до нас от этого автора[15];

— следующие сочинения Иосифа Хаззайи: тексты, опубликованные А. Минганой[16]; *Послание о трех степенях иноческого жития*[17]; различные *Сотницы*[18]; *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*[19] и, в ряде случаев, некоторые другие тексты.

Мы расскажем немного и о восточносирийских духовных писателях, живших до VII века. Разумеется, наши мистики VII–VIII столетий их читали. Но, насколько можно судить по тому, что сохранилось, к примеру, из писаний Авраама Натпарского, наиболее известного из восточносирийских монашеских писателей VI века, мистическое богословие там содержится лишь в зачаточном состоянии[20], без каких бы то ни было размышлений о духовном опыте наподобие тех, что появляются начиная с VII столетия.

Сам этот духовный опыт в сирийской среде восходит к периоду ранее VI века и, конечно, в области психологического воздействия, независимо от его последующих теоретических изложений, несет печать религиозного темперамента, свойственного людям Месопотамии — одновременно сурового и эмоционального. С этой точки зрения духовный пыл и аскетическая суровость святого Ефрема не перестали быть свойственными религиозному менталитету его потомков в последующие века. Это необходимо отметить, даже если наше исследование касается в основном богословского или философского способа осмысления опыта Божественного восточносирийскими мистиками VII–VIII веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об Иоанне Дальятском см. далее, с. 278–279, а также *Beulay 1977–1978* и *Beulay 1978*, p. 260–262 (мы будем цитировать это издание *Посланий* Иоанна Дальятского просто как *Beulay 1978*). В конце последней публикации можно найти дополнительную библиографию. [Для получения более исчерпывающих сведений см. докторскую диссертацию Б. Коллесса, содержащую издание 22 *Бесед* и их английский перевод (*Colless 1969*); обстоятельную монографию о. Робера *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* (*Beulay 1990*); критическое издание и французский перевод *Бесед* 1–15, предваряемое очерком о мистическом богословии Иоанна Дальятского (*Khayyat 2007*). На русском языке см. *Селезнев 2009* (перевод *Послания* 34 о божественном рачении и радовании); *Трейгер 2009*; *Биттон-Ашкелони 2014*. Русский перевод сочинений Иоанна Дальятского и книги *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* готовятся к изданию.]

[2] Об Иосифе Хаззайе см. далее, с. 279–281, а также *Guillaumont 1958a*, *Beulay 1974a* и библиографию, представленную в конце этой главы. [Несмотря на высокую оценку Бёлэ, только в последние два десятилетия можно говорить о возрастании интереса к этому великому духовному писателю. В настоящее время остаются неизданными его главные сохранившиеся сочинения (фрагменты *Сотниц* и *Книга вопросов и ответов*; но см. прим. 15 на с. 18), поэтому преждевременно ставить вопрос о написании какой-либо обобщающей монографии. Тем не менее анализ некоторых аспектов его учения см., в частности, в: *Beulay 1990*, p. 248–260; *Olickal 2000*; *Nin 2004*; *Maroki 2014*. На русском языке см.: *Калинин, Преображенский 2015a*; *Калинин, Преображенский 2015b*; *Калинин, Преображенский 2016a*; *Калинин, Преображенский 2016b*; *Калинин, Преображенский 2018a*; *Калинин, Преображенский 2018b*; *Калинин 2019a*; *Калинин 2019b*; *Калинин, Преображенский 2019*; *Преображенский, Калинин 2019*. В настоящее время готовится русский перевод корпуса творений Иосифа Хаззайи.]

[3] Об учении Иосифа Буснайи († 979 г.) см. *Chabot 1897–1900*.

[4] В статье: *Amann 1931*, col. 290.

[5] Влияние его учения усиливается начиная с VII века.

[6] Об Иоанне Отшельнике см. далее, с. 136–141.

[7] Об Исааке Ниневийском см. далее, с. 272–275. [В последние два десятилетия прп. Исаак является одним из наиболее изучаемых восточносирийских мистиков. Изданы неизвестные на момент написания настоящей работы *Второе* (*Bettiolo 1990*; *Brock 1995*) и *Третье собрания* (*Chialà 2011*), обнаружены рукописи, содержащие *Четвертое* и *Пятое собрания*, а число работ, посвященных различным аспектам его учения, уже достигло трех сотен. В качестве введения в изучение см.: *Chialà 2011*; *Hagman 2010*; *Kozah, Abu-Husayn, Al-Murikhi, Al Thani 2014*; *Kozah, Abu-Husayn, Al-Murikhi, Al Thani 2015*; *Scully 2017*. На русском языке см.: *Иларион (Алфеев) 2006*; *Иларион (Алфеев) 2017*; *Иларион (Алфеев), Фокин, Калинин, Пилипенко 2014*; *Кессель 2014*; *Туркин 2014a*; *Туркин 2014b*; *Калинин 2015*; *Муравьев 2016*; *Кессель 2018*.]

[8] Об этом авторе см. далее, с. 266–268.

[9] См. *de Halleux 1960–1965*. В дальнейшем мы будем ссылаться на эти сочинение так: *de Halleux 1960–1965* и римские цифры (I = Vol. 200–201; II = Vol. 214–215; III = Vol. 252–253; IV = Vol. 254–255). [На русском языке см.: *Пигулевская 1928*; *Судаков 2018*; *Судаков 2019a*; *Судаков 2019b*; *Судаков 2019c*; *Судаков 2020a*; *Судаков 2020b*.]

[10] *Bedjan 1909*. [*Первое собрание* прп. Исаака, известное на русском языке как *Слова подвижнические*.]

[11] О Дадишо Катарском см. далее, с. 268–269.

[12] *Draguet 1972*.

[13] *Mingana 1934*. [Эти пять трактатов, известные под названием *О безмолвии,* были критически изданы дель Рио Санчесом (*del Río Sánchez 2001*). Кроме того, Дадишо принадлежат *Послание Авкошу о безмолвии* (*Guillaumont, Albert 1984*; *Phillips 2015*) и *Толкование на Рай отцов Энанишо* в форме вопросоответов (*Sims-Williams 1994*; *Phillips 2012*; *Phillips 2014*). О редакции последнего сочинения на каршуни см. *Kozah 2014*; *Kozah, Mourad, Abu-Husayn 2015*; *Kozah, Abu-Husayn, Mourad 2016*; на геэзе этот текст сохранился под именем Филоксена Маббугского, см. *Kitchen 2014*; *Kitchen 2015*.]

[14] О Симеоне д-Тайбуте см. далее, с. 269–272. [См. также: *Bettiolo 1992*; *Kessel 2008*; *Kessel 2011*; *Kessel, Sims-Williams 2011*. Критическое издание всего корпуса творений этого подвижника готовит Г. М. Кессель; подробнее см. *Кессель 2012*.]

[15] Критическое издание существует только для *Посланий*: (см. *Beulay 1978*). Другие писания мы будем цитировать по рукописям. Рукописная традиция часто приписывает Иоанну Дальятскому восемь *Сотниц* (или *Глав о ведении*). Среди них Иоанну Дальятскому принадлежат одна сотница и половина другой (а также несколько фрагментов из третьей), а остальные должны быть признаны сочинением Иосифа Хаззайи: см. мою статью *Beulay 1972*. Согласно нумерации, которую я использовал в этой статье, *Сотницы* I и IIa (и, очень вероятно, *Сотница* VII) принадлежат Иоанну Дальятскому; *Сотницы* IIb, III, IV, V, VI принадлежат Иосифу Хаззайе. *Сотница* VIII, содержащая лишь девять изречений, частично представляет собой извлечение из *Сотницы* III. [Критическое издание *Сотниц* II–VI содержится в диссертации о. Паоло Пульезе (Патристический институт Августинианум, Рим), защищенной им в 2018 году (*Pugliese 2018*). См. также критическое издание новооткрытых фрагментов *Сотниц*, изданных М. Г. Калининым (*Kalinin 2018*; *Калинин 2019a*; *Калинин 2019b*; *Калинин, Преображенский 2019*).]

[16] *Mingana 1934*.

[17] Перевод у *Graffin 1961–1962*. На самом деле это послание принадлежит Иосифу Хаззайе; см. *Harb 1968* и мою статью *Beulay 1972*, p. 16–17, n. 27. [См. критическое издание пространной редакции послания *Harb, Graffin 1992*.]

[18] См. выше, прим. 15. [Полное название этого *opus magnum* Иосифа Хаззайи — *Книга глав о ведении*. См.: *Beulay 1972; Калинин, Преображенский 2018a*.]

[19] Неизданная рукопись Notre-Dame des Semences 237, со с. 2 тетради 22 до с. 8 тетради 27. [Ныне этот манускрипт известен под шифром Baghdad, Chaldean Monastery syr. 680. Полное название мемры: *Вновь Раббана Иосифа мемра о природе* [*божественной*] *сущности, о различении между ипостасями Троицы и об их свойствах; и о происхождении творения, о Суде и о Промысле, и милости Бога нашего*

Господа; и о любви, которую Он явил в отношении словесных существ в последние времена, и о том, что Он соделал и соделывает для них от начала их сотворения до конца, вместе с иными предметами. В 2016 году Нестор Каввадас опубликовал сирийский текст по этому кодексу с параллельным английским переводом (*Kavvadas 2016*).]

[20] См. *Tonneau 1957*: «Учение (содержащееся в собрании, приписываемом Аврааму) достаточно примитивно» (p. 342, n. 1). Можно убедиться в этом, читая тексты, опубликованные в той же статье (p. 342–350).

ГЛАВА I
ВЕРНОСТЬ УЧЕНИЮ ДУХОВНЫХ ОТЦОВ

Как я сказал выше, стремление не уклоняться от учения отцов сильно выражено у восточносирийских мистиков: они требуют от своих учеников «повиновения нашим духовным отцам»[1] и сами заботятся о том, чтобы согласовывать с ними собственное учение, многократно ссылаясь на их свидетельства[2], но чаще всего не называя их имен.

Кто же эти духовные отцы?

В первую очередь это отцы-пустынники, на которых ссылаются, когда речь идет об аскетической практике[3]. Но для авторов, наиболее склонных к спекулятивным построениям, отцами являются также и богословы-мистики. Симеон д-Тайбуте, например, ссылается на отцов, говоря о каналах, которые проводят свет от ума-*ḥawnā* к уму-*mad'ā,* и о прахе, которым телесные чувства загрязняют крылья ума (*ḥawnā*)[4]; также говоря о трех жертвенниках ведения (понятие, идущее от Евагрия)[5], о «том, что отцы называют вторым естественным ведением» (тоже термин Евагрия)[6], о находящемся в сердце умопостигаемом зеркале[7]. Дадишо Катарский также ссылается на отцов, говоря о бесстрастии[8]. Иосиф Хаззайя взывает к их авторитету, говоря о «степени духовного [состояния]» (выражение восходит к Иоанну Отшельнику[9])[10], о свойствах места Ясности (тот же источник)[11], о видении славы Христа внутри души[12], об одновременном видении души как кристалловидного света и о пребывании в месте Ясности (тут сочетаются элементы, заимствованные у Евагрия и у Иоанна Отшельника[13])[14] и т. п. Наконец, Иоанн Дальятский

ссылается на «наших отцов», давая определение восхищению и видению Божией славы[15] и говоря о видении душой красоты своего существа[16/17].

В число отцов, как кажется, иногда включаются также и учителя Церкви Востока[18], например Феодор Мопсуестийский. В самом деле, Симеон д-Тайбуте сообщает нам об «отцах», говорящих, что пока человек действует ради Бога, он молится (утверждение, которое он хочет раскрыть подробнее)[19]. И именно это высказывание Исаак Ниневийский приписывал Феодору Мопсуестийскому[20]. Точно так же и богослов Баввай Великий († 628 г.), по-видимому, считался одним из отцов: действительно, Дадишо Катарский ссылается на «Мар Баввая и отцов его времени»[21]. Может быть, даже Исаак Ниневийский (VII в.) расценивался Иосифом Хаззайей как один из «святых отцов»[22/23].

Наконец, возможно, выражение «наши отцы» более частным образом указывает на духовных отцов восточносирийской монашеской традиции. См. отрывок из *Послания о трех степенях иноческого жития*, в котором Иосиф Хаззайя различает мнение о рукоделии отцов вообще и мнение «наших отцов», которые ввели занятие рукоделием в качестве обязательного правила для восточносирийских отшельников, о которых и идет речь[24].

Список имен, упоминаемых разными восточносирийскими мистиками VII–VIII веков, дает нам более точное представление о том наследии, которому они старались хранить верность. Впрочем, изучение этих имен само по себе недостаточно для определения значения различных источников. Из некоторых авторов, цитируемых довольно редко, на самом деле были почерпнуты важные вероучительные элементы, которые постоянно пребывают в глубинном слое мышления наших мистиков, особенно это касается псевдо-Макария. Таким образом, составив список цитат, заимствованных у каждого из отцов, мы попытаемся определить влияние характерных особенностей мысли каждого из них на восточносирийских духовных писателей.

Мы не будем останавливаться на наследии более аскетическом, чем мистическом[25], представленном апофтегмами отцов-пустынников[26], которое является общим для всей христианской монашеской традиции. Мы также не задержим внимания ни на сочинениях некоторых из их непосредственных преемников, таких как авва Исаия[27] или авва Марк[28], ни на творениях двух великих сирийских духовных писателей IV века, Афраата[29] и Ефрема[30]: то, что они смогли передать из духовного учения нашим восточносирийским писателям[31], исчезнет после гораздо более выраженного и решающего воздействия, оказанного другими отцами, чье наследие в совокупности придает специфическую особенность восточносирийской мистике, — Евагрием Понтийским, псевдо-Макарием и Иоанном Отшельником. Итак, именно с этих последних мы и начнем наше исследование[32].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Так у Иоанна Дальятского: «Приобретем, братия, любовь, терпение и смирение, равно как и послушание духовным нашим отцам» (*Сотн.* 2:41). См. также: Иоанн Дальятский, *Сотн.* 2:19 и Иосиф Хаззайя, *Сотн.* 3:21. О нумерации *Сотниц* см. далее, с. 345–348.

2 Например, Симеон д-Тайбуте, см. английский перевод в *Mingana 1934*, p. 11, 20, 21, 34, 41, 42, 46, 48, 52, 54, 57, 58, 60 и т. д. (Ссылаясь на тексты, опубликованные А. Минганой, я буду приводить номера страниц сирийского текста только в тех случаях, когда перевод недостаточно точен или когда обращение к оригиналу представляет особенный интерес; в остальных указанных случаях номера страниц отсылают к переводу.) Дадишо Катарский, *ibid*., p. 79, 82, 88, 98, 106, 107, 109, 118, 134, 138 и т. д. Иосиф Хаззайя, *ibid*., p. 150, 161 и т. д.; *Сотн*. 2:61, 5:27.28, 6:39.41.49.52 и т. д.; *Послание о трех степенях иноческого жития* в *Graffin 1961–1962*, p. 467, 99 (о том, чтобы придерживаться только этих писаний). Иоанн Дальятский, *Послание* 51

(*Beulay 1978*, p. 485, § 3); *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 298a; *Беседа* 9, ibid., f. 321b, 322a. Нумерация *Бесед* Иоанна Дальятского соответствует той, что дана в *Beulay 1978*, p. 269–270. О частом упоминании отцов (вообще) у Сахдоны см. указатель под заголовком «Pères» в издании *de Halleux 1960–1965*.

3 См., например, у Дадишо Катарского: *Mingana 1934*, p. 17, 107, 108, 111, 112 («отцы-пустынники»); p. 86, 107, 111 (Антоний); p. 107, 112 (Павел Препростый); p. 78 (Сисой); и указатель II в *Draguet 1972*, t. 145, p. 250–252. У Сахдоны: *de Halleux 1960–1965*, III, p. 88 (Макарий Великий); II, p. 60 (Исидор). У Иосифа Хаззайи: *Mingana 1934*, p. 172 (Арсений). У Иоанна Дальятского: *Послание* 32 в *Beulay 1978*, p. 395, § 1 (Антоний); *Послание* 51, *ibid*., p. 485, § 4 (Памво, Пимен); *Послание* 51, *ibid*., p. 487, § 5 (Феодор Фермейский, Макарий); *Беседа* 9, Vat. syr. 124, f. 321a (Антоний); *Беседа* 27, Vat. syr. 124, f. 330b (Аммоний).

4 *Mingana* 1934, сир., p. 298, col. 1 и 2.

5 *Ibid*., пер., p. 41–42.

6 *Ibid*., p. 48.

7 *Ibid*., p. 60.

8 *Ibid*., p. 106.

9 См. далее, с. 140–141.

10 *Mingana 1934*, p. 150.

11 *Ibid*., p. 161.

12 *Сотн.* 2:61.

13 См. далее, с. 141, 147.

14 *Сотн.* 5:28.

15 *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 298a.

16 *Беседа* 9, *ibid*., f. 322a.

17 Влияние этих богословов-мистиков, на которых ссылаются наши авторы, будет рассмотрено в главах 2–5 данной работы.

18 Сахдона называет православных учителей «нашими духовными отцами». См. *de Halleux 1960–1965*, II, p. 22, § 39.

[19] *Mingana 1934*, p. 57.

[20] *Bedjan 1909*, p. 168. Правда, это утверждение встречается также у Афраата: см. *Тахвиты* IV, 14.16 (*Parisot 1894*, t. 1, col. 169, 173). [Русский перевод см. в: *Грилихес, Кессель 2004. — Г. К.*]

[21] *Mingana 1934*, p. 79. См. также *Draguet 1972*, t. 145, p. 141, 202.

[22] В главе 52 шестой *Сотницы*, в которой сказано: «Ты увидишь сияние славы Господней, блистающей безвидным светом, который святыми отцами назван “местом превыше обоих ведений, которые [находятся] выше Чистоты”», — он, возможно, ссылается на отрывок из Исаака Ниневийского (*Bedjan 1909*, p. 471–472), в котором упоминаются «две степени умных откровений, которые по порядку находятся после [...] Чистоты» и которых можно достичь через изумление делами Божиими в природе. [В трактате *О молитве, которая бывает у ума в месте ясности* Иосиф Хаззайя дважды цитирует *Главы о ведении* из *Второго собрания* прп. Исаака: один раз без упоминания имени он пишет о «некоем из святых», а во второй раз прямо говорит о «славном во святых Мар Исхаке» (*Калинин, Преображенский 2018b*).]

[23] Влияние догматического богословия Церкви Востока будет темой шестой главы данной работы.

[24] Перевод *Graffin 1961–1962*, p. 467.

[25] Напоминаем, что под «мистическим» мы подразумеваем не просто то, что у автора косвенно указывает на его личный опыт единения с Богом, но описание этого опыта или размышление о нем.

[26] См. выше прим. 3 к данной главе.

[27] Исаия Скитский (первая половина V века) или Исаия Газский († 491 г.); см. *Regnault 1971*.

Этот автор цитируется трижды в текстах Симеона д-Тайбуте, опубликованных А. Минганой (см. указатель в его публикации); тринадцать раз у Дадишо Катарского (*ibid*., см. указатель), который к тому же создал *Толкование на книгу аввы Исаии*; и у Исаака Ниневийского (*Bedjan 1909*, p. 532). Можно также найти множество реминисценций на авву Исаию в сочинении *О правиле для ново-*

начальных братий, которое приписывается Иоанну Дальятскому (*Послание* 18 в нашем издании: *Beulay 1978*, p. 359–367).

Сирийская редакция *Книги аввы Исаии* была опубликована Р. Драгэ (*Draguet 1968*).

Отметим темы, в отношении которых упомянутые тут восточносирийские духовные писатели ссылаются на авву Исаию; все они связаны с различными вопросами, которые будут нас занимать:

— Оставление благодатью есть результат небрежения; благодать поступает с нами как воспитательница с ребенком (Симеон д-Тайбуте: *Mingana 1934*, p. 31).

— Непрестанная молитва без развлечения, с одной стороны, и немедленное отвержение страстных помыслов и бесовских приражений — с другой, суть две добродетели, которые уже не являются добродетелями (*lā myatrāṯā*) (Дадишо Катарский: *Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 2; пер. p. 98).

— Бесстрастный уже не претерпевает борений, поскольку он получил свой венец и удален от всякой заботы (Дадишо: *Mingana 1934*, p. 106).

— Заимствованная у Исаии мысль о том, что в человеке естественно (навык к добру) и что для него противоестественно (страсти), и о возврате в состояние естественной чистоты.

См. указатель в *Draguet 1968*, t. 123, p. 496.

[28] Отшельник в Иудейской пустыне, почивший после 430 г., после которого осталось семь аскетических трактатов. См. *PG* 65, col. 905–1140.

Цитируется у Симеона д-Тайбуте (дважды) и у Дадишо (двенадцать раз) в текстах, опубликованных А. Минганой (см. указатель в его публикации). Дадишо цитирует его также 21 раз в своем *Толковании на книгу аввы Исаии*.

Среди тем, в связи с которыми этот автор цитируется, надо отметить следующие:

— Ум (*hawnā*) пребывает в мирном состоянии только тогда, когда в нем пребывает и тело (Дадишо: *Mingana 1934*, сир., p. 209, col. 1; пер. p. 88).

— Подвижническое делание в безмолвии — это то самое делание, которое Христос заповедал Своей Церкви; нужно искать в безмолвии и молитве Царствия Божия, которое внутри нас (Дадишо: *Mingana 1934*, p. 109).

— Когда ум (*hawnā*) укрепляется в Господе силою ревности, он удаляет от души страсти, к которым она прежде была привязана (Дадишо: *Mingana 1934*, сир., p. 231, col. 2; пер., p. 118).

[На греческом языке сохранилось десять сочинений прп. Марка; критическое издание см. *Durand 1999–2000*. На сирийском языке в единственной рукописи BL Add. 17,270 сохранилось также толкование, написанное Бавваем Великим на трактат *О духовном законе* (*Krüger 1962*).]

[29] Афраат (середина IV века; его *Тахвиты* были написаны между 336 и 345 гг.) не цитируется в тех произведениях восточносирийских писателей-мистиков, которые я смог прочесть.

[30] Святой Ефрем († 373 г.) цитируется у Дадишо по поводу необходимости иметь духовного руководителя (*Mingana 1934*, p. 84) и в связи с аллегорическим истолкованием потопа (*Draguet 1972*, t. 145, p. 195); у Исаака (*Bedjan 1909*, p. 437), который отсылает к нему, сравнивая душу с кораблем, готовым выйти в море; у Сахдоны (*de Halleux 1960–1965*, II, p. 82, § 25), когда он говорит о совершенном посте, состоящем в воздержании от внешнего проявления внутренних пороков. [Иосиф Хаззайя в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности* дважды цитирует его *Мадраши о рае*, называя «святым Мар Афремом» (*Kavvadas 2016*, сир., p. 130, § 115–116; пер., p. 131), и один раз мнение св. Ефрема приписывает Феодору Мопсуестийскому (*Kavvadas 2016*, сир., p. 186, § 183; пер., p. 187).]

[31] Возможно, что некоторые элементы духовного учения восточносирийских мистиков VII–VIII веков восходят к Афраату и Ефрему, претерпев значительную переработку. Например, различие между телом, душой и «духом». Об этом различии у святого Ефрема см.

далее, с. 36–39. О нем же у Афраата см. *Trezoli 1972* и ниже в настоящей работе на с. 38–39.

[32] *Книгу степеней* мы тоже будем цитировать только в связи с теми или иными моментами, где ее влияние могло быть прямым. Это анонимное произведение написано в IV веке; издана *Kmosko 1926*. О ней также можно прочесть в статье *Guillaumont 1976*. [Русский перевод *Мемры* 16 из *Книги степеней* см. в: *Кессель 2010а. — Г. К.*]

ГЛАВА 2
ВЛИЯНИЕ ЕВАГРИЯ

Самый цитируемый восточносирийскими мистиками автор — это, бесспорно, Евагрий Понтийский (346–399 гг.). Например, в *Толковании на книгу аввы Исаии* Дадишо Катарского он цитируется или упоминается более пятидесяти раз[1]; двенадцать раз — в текстах Дадишо, опубликованных А. Минганой; один раз — у Симеона д-Тайбуте[2] (только один раз, но мы увидим, что учение Симеона включает в себя много элементов из Евагрия); четырнадцать раз — у Исаака Ниневийского в *De perfectione religiosa*[3]. У Иосифа Хаззайи Евагрий, хоть и часто упоминается по имени[4], оказывает довольно незначительное влияние на то, как этот автор перерабатывает учение Евагрия. То же самое относится и к Иоанну Дальятскому[5], влияние Евагрия на которого хотя и было менее сильным, чем на Иосифа Хаззайю, однако не менее значительным. Напротив, Сахдона, когда ему случается употреблять (весьма редко) терминологию, восходящую к Евагрию[6], последнего не упоминает: безусловно, в общем и целом он является восточносирийским духовным писателем, наименее склонным к описанию техники и теории мистической жизни.

После важных трудов А. Гийомона[7] стало известно, каким образом учение Евагрия распространилось в сирийской среде благодаря отредактированному тексту *Сотниц*, в котором была исправлена значительная часть того, в чем могли усмотреть ересь; текст же мог быть исправлен Филоксеном Маббугским[8]. Итак, чаще всего, исследуя здесь влияние Евагрия на восточносирийскую монашескую среду VII–VIII веков, мы бу-

дем ссылаться именно на эту общепринятую сирийскую редакцию *Сотниц*.

Влияние Евагрия на восточную мистику не нуждается в большем представлении[9], и поэтому все, о чем мы будем в дальнейшем говорить, имеет целью лишь подчеркнуть это влияние в связи с особенностями восточносирийской мистики.

2.1. СОЗЕРЦАНИЕ И МОЛИТВА

Взятые у Евагрия элементы, встречающиеся у восточносирийских мистиков VII–VIII веков, многочисленны, особенно в учении о созерцании и молитве.

2.1.1. СОЗЕРЦАНИЯ

Во-первых, упомянем о различии между созерцаниями, предложенными Евагрием[10]. Так, *созерцание телесных существ* (или же существ чувственных)[11], называемое также вторым естественным созерцанием, упоминается и анализируется у Симеона д-Тайбуте[12], Сахдоны[13], Исаака Ниневийского[14] и Иосифа Хаззайи[15].

Эти авторы в действительности различают два типа созерцания телесных существ (то есть «таин Божиих, сокрытых в природе существ и тем самым приводящих в действие всех умопостигаемых и чувственных [существ]»[16]): одно — путем человеческих «помышлений», являющихся плодами непосредственного использования рационального знания, более или менее просвещенного Богом; другое — через прямое восприятие света и действия Божия в видимых природах[17], и оно возводит к «духовному созерцанию». Это замечание относится и к созерцанию бестелесных существ. У Иосифа Хаззайи созерцание телесных существ при посредстве помышлений, несмотря на концептуальный субстрат, уже является совершенно определенно

мистическим, поскольку оно совпадает с видением душой самой себя в виде света цвета сапфира и неба[18]. Что до Иоанна Дальятского, то он говорит лишь о втором типе созерцания телесных существ.

Созерцание бестелесных существ[19], также двух типов, занимает большое место в творениях Симеона д-Тайбуте[20], Сахдоны[21], Исаака Ниневийского[22] и Иосифа Хаззайи[23]. Иоанн Дальятский, со своей стороны, пространно и с воодушевлением говорит о видении ангелов при тесном общении с ними, что соотносится с самой высокой степенью «созерцания бестелесных»[24].

Дадишо Катарский упоминает о созерцании сотворенных существ, различая вышеупомянутые два типа созерцаний, в совершенно евагриевском контексте[25].

Созерцания Суда и Промысла[26], упоминаемые у Сахдоны[27], Симеона д-Тайбуте[28] и Дадишо[29], становятся объектом пристального интереса у Иосифа Хаззайи[30], особенно в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности*, которая фактически является длинным изложением того, что представляет собой предмет этих двух созерцаний: божественное Домостроительство в сочетании со справедливым наказанием и милосердием[31], — созерцание, которое в своей наивысшей точке является непосредственным восприятием судов Божиих, при погружении в глубину божественных тайн[32]. Иоанн Дальятский, в свою очередь, лишь однажды упоминает по имени это созерцание[33/34].

Понятие *духовного созерцания*[35] встречается у Симеона д-Тайбуте[36], Сахдоны[37], Дадишо[38], Исаака Ниневийского[39] и Иосифа Хаззайи[40]. У Симеона д-Тайбуте и Иосифа Хаззайи предметом духовного созерцания является непосредственное видение одним лишь умом божественной силы, заключенной в видимых и невидимых творениях. У Иосифа это видение сияет как облако[41] и вызывает исступление[42], и он рассматривает его как границу между местом Ясности[43] (которому свойственно

созерцание бестелесных[44]) и местом Совершенства (которому свойственно созерцание безвидного света Святой Троицы[45]). У Исаака духовное созерцание находится выше созерцания бестелесных и является видением неизреченной славы[46]. Все это соотносится с евагриевским понятием духовного созерцания — в связи то с созерцаниями телесных[47] и бестелесных[48], Суда и Промысла (соотносимых в этом случае с образом облака[49]), то с созерцанием Святой Троицы[50]. Я не показал здесь, как определяет духовное созерцание Иоанн Дальятский, но все, что он говорит о созерцаниях, находится именно на этом уровне (начиная с видения божественного света, пронизывающего все природы, до созерцания Святой Троицы).

Наивысшее из созерцаний у Евагрия, *созерцание Святой Троицы*[51], упоминается у Дадишо Катарского[52], Симеона д-Тайбуте[53], Сахдоны[54], Исаака Ниневийского[55], Иосифа Хаззайи[56] и Иоанна Дальятского[57]. Так же, как и у Евагрия[58], оно именуется «Царствием Божиим» у Дадишо[59] и Симеона[60], тогда как «Царствие Небесное» является созерцанием сотворенных существ[61].

Созерцанию Святой Троицы часто соответствует, особенно у Иосифа Хаззайи[62] и Иоанна Дальятского[63], созерцание безвидного света — понятия, которое также восходит к Евагрию[64].

Наконец, понятие Евагрия о *видении разумной природой самой себя*[65], через которое происходит созерцание Святой Троицы[66], а также созерцание духовного мира, находящегося в душе[67] (видение души, которое связано с духовным созерцанием творений[68]), дало нашим авторам теоретическую базу для их внутренней мистической жизни. Все эти аспекты видения «красоты нашей ипостаси (*qnōman*)»[69], восстановленной до состояния чистого образа Божия[70], через который Бог созерцается в Своем безвидном свете и творческом и промыслительном действии, можно найти у наших восточносирийских мистиков, например, у Симеона д-Тайбуте[71], Дадишо Катарского[72], Исаака

Ниневийского[73] и Иосифа Хаззайи[74/75]. Но лишь у Иоанна Дальятского эта мистика внутреннего созерцания, как кажется, получает свое наилучшее выражение[76].

2.1.2. МОЛИТВА

Учение о молитве восточносирийских мистиков и относящаяся к ней терминология[77] тоже многим обязаны Евагрию. Например, понятие *духовной молитвы*[78] или *чистой молитвы*[79] (то есть свободной от помыслов, представлений материального происхождения и вообще каких бы то ни было образных или количественных аспектов), которой достигает нагой[80], чистый[81] или духовный[82] ум (то есть лишенный любого отпечатка чувственных представлений[83]). Все эти выражения с тем же смыслом, какой они имеют у Евагрия, можно найти в сочинениях Дадишо Катарского[84], Симеона д-Тайбуте[85], Исаака Ниневийского[86], Иосифа Хаззайи[87] и Иоанна Дальятского[88].

Наконец, утверждение необходимости *бесстрастия* для достижения духовного созерцания у наших авторов во многом восходит к Евагрию[89]. Высказывания последнего о бесстрастии слишком многочисленны, чтобы специально их здесь рассматривать, и поэтому мы ограничимся лишь отсылкой к некоторым из них по ходу разбора отрывков из произведений восточносирийских авторов[90].

Симеон д-Тайбуте заявляет, что бесстрастие и вера образуют тот свет, который позволяет достичь видения созерцания[91]; в другом месте[92] он уточняет, перефразируя Евагрия, что именно в свете своего бесстрастия[93] душа, пораженная собственной красотой[94], зрит новый свет благодати. И опять же, подобно Евагрию[95], он говорит о гавани бесстрастия[96]. В другом месте он, однако, выступает против тех, кто проповедует бесстрастие до тех пор, пока мы соединены с плотским телом[97]. Это кажущееся

противоречие находит объяснение во взглядах Дадишо Катарского, Сахдоны и Исаака Ниневийского.

Действительно, Дадишо (процитировав одно из определений бесстрастия, приводимое аввой Исаией[98], и прежде чем воспроизвести четыре высказывания Евагрия на ту же тему) уточняет, что то бесстрастие, о котором пойдет речь, не есть совершенное бесстрастие, которое будет дано при воскресении[99]. У Сахдоны также говорится о временном и частичном бесстрастии[100]: хотя, по причине нашего нынешнего состояния, и невозможно стать абсолютно непоколебимым, тем не менее благодаря Духу зло может только с большим трудом увлекать за собой[101]; противодействие зла остается, но ему не хватает сил[102]. Подобным же образом и Исаак Ниневийский заявляет, что даже тому, кто достиг совершенства, невозможно пребывать невредимым от всякого «изменения», как хотели бы видеть мессалиане[103]. Ибо, говорит он[104], «бесстрастие состоит не в том, чтобы не ощущать страстей, а в том, чтобы не принимать их»; но этот отказ от страстей является в каком-то смысле естественным, поскольку «как только страсть приходит в движение, тотчас разум (*reʿyānā*) похищается у нее [то есть страсти] через некий [благой] помысел, появляющийся в уме (*hawnā*), и сама страсть остается бездейственной»[105]. Это толкование бесстрастия, как кажется, смягчает представление Евагрия, который в *Слове о делании* дает понять[106], что «бесстрастием обладает не та душа, которая не испытывает никакой страсти по отношению к вещам, но та, которая остается невозмутимой даже в отношении воспоминаний о них»[107].

У Исаака Ниневийского, который часто говорит о бесстрастии[108], мы также встречаем евагриевское выражение «крылья бесстрастия»[109].

У Иосифа Хаззайи бесстрастие связано со вторым естественным созерцанием[110], оно называется «Царствием Небесным»[111] и сопряжено с видением умом самого себя[112]. Впрочем,

у этого автора, столь во многом следующего Евагрию, можно было бы ожидать более частого употребления самого термина «бесстрастие». Однако он заменяется у Иосифа равнозначными понятиями *Чистота* (начало бесстрастия)[113] и *Ясность* (полное бесстрастие)[114], воспринятыми от Иоанна Отшельника[115].

Что касается Иоанна Дальятского, то, хотя он и не употребляет термин «бесстрастие» в техническом смысле, мы находим у него разнообразные слова с тем же значением и смыслом (в частности, как и у Иосифа Хаззайи, «чистота» и «ясность», которые Иоанн, в отличие от последнего, не различает между собой[116]). Отметим, что у него при этом тоже не идет речь о полном освобождении от страстей: если такое освобождение практически достигает совершенства на самом высоком уровне мистического опыта (который становится все более частым и продолжительным), вне такового оно, однако, требует деятельного навыка памяти Божией: «Тот, кто взирает на Бога внутри себя, очищает свою душу от скверны, и демон не может посеять страсти в его сердце. А если они там были посеяны, они быстро уничтожаются. Память Божия и воспоминание о страстях не могут пребывать вместе в одном жилище»[117].

2.2. АНТРОПОЛОГИЯ

Антропология Евагрия, основанная на трехчастном делении человека на тело, душу и ум[118], тоже оказала отчетливое влияние, хотя и в разной степени, на мистическую психологию восточносирийских духовных писателей, и особенно на Иосифа Хаззайю и Иоанна Дальятского.

Общепринятая версия *Сотниц* Евагрия сохранила различие между этими тремя основополагающими элементами, но устранила собственное учение Евагрия об их происхождении и конечной участи. Для Евагрия душа является умом, отпадшим от его первоначальной чистоты, и его соединение с телом

представляет собой результат «первого суда», объявленного Богом после того как умы отвернулись от созерцания своей сущности[119]; но душа должна в конце концов вернуться в состояние чистого ума, и тогда тела будут упразднены[120] — философская система, трудно совместимая с православием.

Перенесенное, таким образом, без своей изначальной онтологической основы евагриевское различие между душой и умом оказывается значительно смягченным у наших восточносирийских авторов, и ум (*ḥawnā* или *mad'ā*) рассматривается ими только как высшая способность самой души[121] (поскольку она была создана одновременно с телом[122] и не должна отделяться от него в вечной жизни); хотя довольно часто — в соответствии с тем основным смыслом, который слово «ум» имеет у Евагрия и который просматривается также в употреблении этого термина в общепринятой версии *Сотниц*, — он, по-видимому, относится к более высокой области, чем душа[123].

У Симеона д-Тайбуте (по крайней мере в текстах, опубликованных Минганой), нельзя найти эксплицитного употребления трехчастного различия, сделанного Евагрием. Антропология Симеона, как кажется, скорее основана на фундаментальном различии между телом и душой и на различии в душе жизненной силы (*ḥaylā d-ḥayyūṯā*) и словесной силы (*ḥaylā da-mlīlūṯā*)[124]. Эта последняя сила обладает разными способностями или силами (также *ḥaylē*): ум (*mad'ā*), ум (*ḥawnā*), разум (*re'yānā*), помыслы (*ḥušš̈āḇē*) и различение (*pārōšūṯā*)[125]. Однако *mad'ā* и *ḥawnā* у него обладают качествами евагриевского *νοῦς*. Так, *mad'ā* является образом Творца, присутствующего в нем[126], в то время как *ḥawnā* называется обителью Святой Троицы, такой же непостижимой, как Она[127]. Точно так же истинная молитва проистекает из «чистого» *mad'ā*[128] и предполагает его пустоту (*sp̄īqūṯā*) и спокойствие *ḥawnā*[129]. Однако *ḥawnā*, по-видимому, имеет не такой чисто интеллигибельный характер, как *mad'ā*[130]: он (*ḥawnā*) может быть поглощен божественной любовью[131]

и именно он помазывает помыслы елеем этой любви[132] и наслаждается вкушением откровений божественных тайн, славя Бога в сокровенном молчании[133].

Дадишо Катарский, со своей стороны[134], упоминает о трехчастном различии в человеке только в связи с тремя степенями духовной жизни, заимствованными у Иоанна Отшельника[135]. Однако тремя антропологическими элементами у него являются тело, душа и разум (*reʿyānā*), что предполагает, по отношению к Иоанну Отшельнику, который пользуется Павловыми терминами — тело, душа, дух (*rūḥā*), — смещение к более интеллигибельной точке зрения, где влияние Евагрия на среду восточносирийских мистиков было определенно существенным[136].

Только что сказанное нами о Дадишо относится также и к Исааку Ниневийскому. Но по поводу последнего напомним сказанное выше[137] об употреблении им евагриевских понятий о «чистом», или «нагом», уме (*hawnā*) во время молитвы или созерцания.

Что касается Сахдоны, то, когда он говорит в одном и том же отрывке о членах тела, душевных страстях и духовных движениях[138], эти выражения, по-видимому, не имеют никакого отношения к Евагрию, как и упоминание о людях телесных, душевных и духовных[139], заимствованное у апостола Павла[140].

Напротив, антропологическое разделение, сделанное Евагрием, занимает особенно важное место у Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского.

Хотя для Иосифа Хаззайи человек состоит из двух основных частей, души и тела[141], в практическом плане тем не менее ум (чаще всего *hawnā*) и душа, как кажется, ясно различаются. Вот как он поясняет это в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности*: «Хотя душа и ум (здесь *madʿā*) едины, однако откровения души отличаются от откровений ума»[142]. Вот почему Иосиф обычно упоминает ум как третий элемент в трехчастном разделении человека. Так, в *Мемре* он ссылается на святого Ефрема, чтобы

сказать, что при воскресении «тела будут возвышены до уровня душ, душа — до уровня мысли (*tarʿīṯā*), а мысль — до уровня [божественного] Величия»[143]. Подобным же образом в *Послании о трех степенях иноческого жития*[144] он говорит о том, как бес через посредство возбуждаемых им помышлений может разорвать «связь между телом, душой и умом», обозначая последний обычным для Иосифа словом *hawnā*. Различие *paḡrā/nap̄šā/hawnā* упоминается действительно по меньшей мере двадцать раз — прямо или в форме загадки — в *Сотницах* 3, 4, 5 и 6, неоднократно в виде парафраза из Евагрия; например: «Ум становится духовным венцом и возлагается на главу» души[145], и «если муж есть глава жены, а глава мужу — Христос, [...] то ум есть глава души [...], а Христос — глава ума»[146].

Иоанн Дальятский эксплицитно говорит о «трех степенях (*mušḥāṯā*), в которых пребывает вся природа разумных [существ, одновременно] духовных и телесных»[147].

Хотя он не уточняет здесь, каковы эти три составные элемента человека, это можно выявить из других мест в его сочинениях, где он упоминает эти три элемента, используя терминологию Евагрия. Например, в *Послании* 34: «Тело и душа равным образом наслаждаются всем этим, хотя только ум (*hawnā*) через восприятие является вместилищем этого»[148]; в *Послании* 40: «Пусть Он [Христос] привлечет к Себе их ум, облагоухает их душу тем, что есть у Него, и укрепит их тело Своим милосердием»[149]; в *Послании* 51: «Ты сияешь в его уме и пленяешь его, дабы он изумился при виде Тебя; Ты заставляешь умолкнуть движения его души движением Своего рачения; и Ты преображаешь влечение его тела величием Своей сладости»[150]; в *Послании* 23: «Ум с великим попечением удерживает душу, чтобы из-за радования и рачения, которые рождаются от сих [вещей], она не оставила свою кифару[151] и не убежала к ним»[152]; и в *Беседе* 9, в отрывке, вдохновленном текстом святого Ефрема, приведенным выше в связи с Иосифом Хаззайей, в котором он, однако,

заменяет слово *reʿyānā* словом *ḥawnā*, восходящего к разделению, введенному Евагрием: «Когда человек, по благодати Христовой, достигает сих вещей, то стяжевает единение с самим собой и с его Обновителем, поскольку силы тела соединены с движениями души, а силы души — с умом (*ḥawnā*). И ум (*ḥawnā*), в единении с ведением Бога, простирается в Непостижимости и зрит славу Господню лицем к лицу, блистает [как] Его Образ и преображается в Него»[153].

Отметим также здесь, что трехчастное антропологическое разделение в том виде, в каком оно представлено у Евагрия, могло быть легко воспринято Иосифом Хаззайей или Иоанном Дальятским в связи с тем, что ранней сирийской традиции было также известно разделение человека на три составляющие. Так, Афраат различает в человеке тело (*paḡrā*), дух душевный (*rūḥā napšānāytā*) и дух небесный (*rūḥā šmayyānāytā*)[154]. Каким бы ни было точное значение этих терминов, используемых, судя по всему, в иной перспективе, чем у Евагрия, и связанных более с библейской антропологией[155], это трехчастное разделение могло быть изменено и воспринято в разделении, введенном Евагрием. Мы увидим, впрочем[156], что именно так произошло с разделением на телесный, душевный и духовный «чины», унаследованным восточносирийскими мистиками от Иоанна Отшельника — и имеющим, главным образом, библейское происхождение, — которое у Иосифа Хаззайи превратилось в степени, соответствующие телу, душе и уму (*ḥawnā*).

Святому Ефрему тоже известно разделение человека на три составные части, разделение более близкое — по крайней мере, в том, что касается словоупотребления, — к разделению, унаследованному нашими авторами от Евагрия. Нам уже попадался в связи с этой темой один текст, приписываемый Иосифом Хаззайей Ефрему, который, по-видимому, вдохновлял и Иоанна Дальятского (это свидетельствует о том, что оба они, используя Евагрия, сознавали свою связь с древней сирийской традицией).

В этом тексте употребляются слова «тело», «душа», «мысль» (*tarʿīṯā*, а не дух/*rūḥā*, как у Афраата); вот другой отрывок из святого Ефрема, где употребляются слова «тело», «душа», «разум» (*reʿyānā*): «Душа преобладает над телом; ум больше, чем душа. Душа украшает тело, а *reʿyānā* дает свою красоту душе»[157].

2.3. СЛОВОУПОТРЕБЛЕНИЕ В КОСМОЛОГИИ ЕВАГРИЯ

В соответствии с учением Евагрия, Бог при первом творении дал бытие чистым умам. Но после их падения Он соединил их во втором творении с телами, вещественный состав которых соответствует степени их падения; тела ангелов (в которых преобладают ум и огонь), тела людей (в которых преобладают похотение и земля) и тела демонов (в которых преобладают гнев и воздух)[158]; все эти тела должны быть упразднены при возвращении в состояние чистых умов[159]. Первое творение было творением *первых сущностей*, второе — *вторых сущностей*[160].

Естественно, общепринятая версия *Сотниц* внесла поправки в эти теории, удалив упоминание о двух творениях[161], но сохранив различие между первыми и вторыми сущностями[162] (которое будет истолковано восточносирийскими подвижниками не в хронологическом, но в иерархическом смысле: первые сущности у них — это ангелы и демоны[163]). Эта версия также сохранила понятие о духовных телах[164], прилагаемом к телу Христа и к телам воскресших людей, — понятие, которое само по себе не создает никаких затруднений для христианского православного учения[165] (хотя в системе Евагрия и духовные тела должны быть упразднены[166]). В ней также сохранилось различие между разными «веками/мирами» в целом, однако с уничтожением связи, которую они, по Евагрию, имеют с разными типами тел[167]. Согласно толкованию Баввая на *Сотницы* Евагрия, века (или миры) являются разными поколениями в этом мире или разными обителями в новом веке/мире[168].

Это словоупотребление целиком или частично можно найти, например, в сочинениях Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского. Так, применительно к терминам «первые и вторые сущности» Иосиф Хаззайя говорит о сущностях первых, средних и последних[169] (ангелы, люди, демоны? или ангелы, души и тела?); Иоанн Дальятский упоминает о первых сущностях — ангелах, — приемлющих озарение прежде людей[170], и говорит о «неизреченном оцепенении», которое «еще не было дано в такой полноте вторым сущностям, вступившим в единение [с Богом], в какой оно дано первым сущностям», — соответственно, по-видимому, людям и ангелам[171].

Также и Иоанн Дальятский в одном несколько темном отрывке[172] заявляет, что в силу одного и того же повеления были созданы сначала все разумные сущности, а потом вторые сущности: «Одно есть повеление, которое Он [Бог] изрек, и все разумные [существа] возникли в начале. Он изрекает то же самое [повеление], и возникают вторые сущности. Та самая сила, которую приобрела земля через первое повеление, приведет ее в движение в последний день, чтобы она извела из себя (*букв.* породила) тела, которые в нее были посеяны. Один и тот же есть первый и последний Создатель; в первом создании есть подобие, второе же не имеет сравнения». Что это за «вторые сущности», о которых здесь идет речь? Если это тела — как, кажется, подразумевает продолжение текста, где говорится об их воскресении, и как может указывать выражение «*все* разумные сущности» (разумные человеческие души тоже входят в их число), — то тогда Иоанн Дальятский должен был придерживаться оригенистского учения о предсуществовании душ телам (это учение свойственно и Евагрию: предсуществование чистых умов)[173].

Упоминание духовных тел встречается также, к примеру, в сочинениях Иосифа Хаззайи. Так, в нижеследующем отрывке (где речь идет о духовных телах ангелов; тела обозначены сирийским словом *gušmē*, которым Евагрий пользуется для

обозначения тел, не состоящих из чувственной материи[174]): «Сияние духовных тел внутри души есть знамение ясности ума в отношении страстей»[175]. И в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности*[176], где он говорит о состоянии тел после воскресения: «Вид души не будет отличаться от вида тела, как сегодня, ибо природа обоих будет светом [...]. Его природа будет духовной [...]. Все члены тела засияют, словно лучи солнца».

В *Послании* 49, включенном в число посланий Иоанна Дальятского[177], Иосиф цитирует Евагрия[178], заменяя выражение «духовные тела» на «тонкие тела» (*gušmē qaṭṭīnē*)[179]: «Вслед за этим состоянием приходит другое, на котором человека облекает [божественный] огнь от стоп его до главы: когда человек сей, взирая на себя, не видит телесного состава, но [зрит] лишь [духовный] огонь, в который он облекся. Это [и есть] то состояние, о котором сказал святой Евагрий, проводя различие между гностиками и теми, кто не обладает ведением, ибо он так сказал: “Те, которые ныне обладают тонкими телами, царствуют в веках наступивших; те же, которые несут [на себе] иго труждающихся тел, будут царствовать в веках грядущих”, — “тонкими телами (*gušmē*)” называя тела (*paḡrē*) святых, достигших того состояния, о котором я сказал». Последний отрывок достаточно важен, поскольку указывает, что для Иосифа Хаззайи духовность тела уже в сем веке является достоянием гностиков.

Я не останавливаюсь специально на выражении «духовное тело» у Иоанна Дальятского, однако у него можно найти равнозначный аналог тонкому (духовному) телу, о котором говорит Иосиф Хаззайя, ссылаясь на Евагрия. В частности, евагриевское понятие о духовном теле — теле, лишенном свойственной человеку материальности, — могло повлиять на учение Иоанна Дальятского об обитании Человечества Христа внутри души[180].

Наконец, выражение «века/миры» (*ʿalmē*) часто используется в писаниях Иоанна Дальятского[181].

Перед тем как закончить этот обзор (который не может претендовать на то, чтобы быть исчерпывающим), отметим, как употребляют восточносирийские мистики различные образы, взятые у Евагрия. Например, аллегорию трех превознесенных жертвенников, из которых один прост и беспределен, а два других круглые и состоят из частей[182]. Симеон д-Тайбуте воспроизводит ее, уточняя, что два составных жертвенника суть ведение деяний и ведение созерцаний чувственных и умопостигаемых, тогда как простой жертвенник есть ведение предмета нашего упования — единение со Христом, живым Жертвенником, без всякого посредства[183]. У Иосифа Хаззайи тоже находим: «Те, которые служат первыми тремя добродетелями, совершают жертвоприношение на двух кругообразных жертвенниках [...]; что же касается тех, которые упражняются в трех последних добродетелях, то они совершают жертвоприношение на простом жертвеннике»[184]; в другом месте[185] речь идет о круговом движении ума в созерцаниях.

Упомянем также о мистическом смысле, которым Евагрий наделяет различные этапы Исхода израильтян и завоевания Земли обетованной (этот аллегоризм был практически полностью заимствован Иосифом Хаззайей[186]), а также о символизме солнца, луны и умопостигаемых звезд[187] (тоже использованном у Иосифа Хаззайи[188]).

Наконец, отметим, насколько жанр *Сотниц* Евагрия и иногда их обычно трудный для понимания стиль[189] был оценен восточносирийскими монахами. Помимо толкований, составленных Бавваем[190] и Иосифом Хаззайей[191], различные авторы сами написали сотницы глав о ведении, в подражание сотницам «величайшего из гностиков»[192]: это сделали Мар Афнимаран (наставник духовного отца Иоанна Дальятского)[193], Иоанн бар Пенкайе[194], Иосиф Хаззайя и Иоанн Дальятский.

Всего этого, полагаю, будет достаточно, чтобы показать фундаментальное влияние Евагрия на развитие восточносирийского мистического богословия начиная с VII века[195].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См. указатель в издании *Draguet 1972*, t. 145, p. 256.

2 В том же издании А. Минганы.

3 К ссылкам в указателе у *Wensinck 1923* нужно добавить *Bedjan 1909*, p. 532.

4 Тринадцать раз в следующих сочинениях: отрывки, опубликованные Минганой; два *Послания*, находящихся в собрании писем Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, *Послания* 48 и 49, p. 245–297); *Послание о трех степенях иноческого жития; Мемра о природе* [*божественной*] *сущности; Сотницы* 3, 4, 5 и 6.

5 Я нашел у него только одно упоминание имени Евагрия (*Послание* 51bis в *Beulay 1978*, p. 485, § 2), но цитат или реминисценций из текстов Евагрия в его писаниях довольно много.

6 См. термины, связанные с созерцаниями: природ (*de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4–5; p. 95, § 4–5; p. 95, § 6), Суда и Промысла (*ibid*., IV, p. 94, § 4), духовным (*ibid*., IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6), Троицы (*ibid*., IV, p. 95, § 6).

7 *Guillaumont 1958b*; *Guillaumont 1962*. Синтез учения Евагрия можно найти в *Guillaumont 1962*, p. 37–39.

8 См. *Guillaumont 1962*, p. 207–213. Атрибуция этой редакции Филоксену может стать предметом нового исследования, поскольку А. Гийомон основывает свои доводы частично на том факте, что Филоксен может являться создателем *Послания о трех степенях иноческого жития*, в прологе к которому его автор говорит о своем *puššāqā* («толковании» или «переводе»?) *Сотниц* Евагрия. Но это послание принадлежит Иосифу Хаззайе (см. выше, с. 18, прим. 17), и слово *puššāqā*, как кажется, должно здесь иметь значение «толкование».

[Общепринятой Бёлэ называет редакцию S1, сохранившуюся во множестве манускриптов; редакция S2, дошедшая в единственной рукописи BL Add. 17,167 и содержащая оригенистические элементы, отвергалась в Церкви Востока (в частности, Бавваем Великим и Иосифом Хаззайей), как испорченная еретиками.]

9 По данной теме можно обратиться к работам: *Hausherr 1935*, p. 123–124, 129–132; *Hausherr 1934*, p. 117; *Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1961*, col. 1741–1743.

10 Евагрий, *Сотн.* I, 27.

11 Евагрий, *Сотн.* I, 27.70; II, 2.4.47.63.71.88; III, 21; IV, 62; V, 58; VI, 49. [Под «существами чувственными» или «телесными» всеми отцами понимаются те создания, которые, согласно античной космологии, созданы Богом из четырех стихий и могут восприниматься человеком при посредстве пяти телесных чувств.]

12 *Mingana 1934*, пер., p. 17, 42, 47–48, 51 и т. д.

13 *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4–5; p. 96, § 6.

14 *Bedjan 1909*, p. 31, 303.

15 В *Послании* 48, приписываемом Иоанну Дальятскому (*Beulay 1978*, p. 503, § 8 и p. 507, § 13); в *Mingana 1934*, пер., p. 152, 167; в *Послании о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 483, 91, 93); в *Сотницах* 3:10.11; 5:25; 6:4 и т. д.

16 Симеон д-Тайбуте: *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42. [В оригинале цитата передана в сокращенном виде. — *Г. К.*]

17 См., например, у Иосифа Хаззайи: *Mingana 1934*, сир., p. 263, col. 1; пер., p. 150, и у Иоанна Дальятского, *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 296b.

18 См. *Сотн.* 5:65–66 и т. д.

19 Евагрий, *Сотн.* I, 27.70; II, 2.4.47.63.71.80; III, 21.27.33; IV, 62; VI, 49.

20 *Mingana 1934*, p. 11, 12, 13, 15, 17, 42, 47, 48 и т. д.

21 *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6.

22 *Bedjan 1909*, p. 31, 198–199.

23 *Mingana 1934*, p. 164, 167; *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 93); *Мемра о природе* [*божественной*]

сущности, с. 6 тетради 24; *Сотн.* 3:11.66; 4:5–8, 46–48.51.85; 5:19.20; 6:41 и т. д.

[24] У нас есть множество текстов данного автора на эту тему. Они будут рассмотрены в моей книге *Духовное учение Иоанна Дальятского*. [См. *Beulay 1990*, p. 354–368.]

[25] *Mingana 1934*, p. 109; *Draguet 1972*, t. 145, p. 120, где он ссылается на Евагрия по имени.

[26] Евагрий, *Сотн.* I, 27; V, 16.23.

[27] *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4.

[28] *Mingana 1934*, p. 15, 17, 51.

[29] *Draguet 1972*, t. 144, p. 135.

[30] *Mingana 1934*, p. 154, 167, 171; *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 93, 97); *Сотн.* 2:14.51.85; 5:21.58.69.70 и т. д.

[31] *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, с. 10 тетради 23.

[32] См. *Сотн.* 5:69.

[33] *Беседа* 16, Vat. syr. 124, f. 325b.

[34] Созерцание Суда и Промысла толкуется нашими авторами в соответствии с учением, изложенным в общепринятой редакции *Сотниц* Евагрия, где исправлено то понятие суда, которое содержится в евагриевской метафизике. Сравним обе сирийские редакции (общую и ту, что соответствует греческому оригиналу) в *Сотнице* III, 38: в первоначальной редакции суд Божий (первый суд, согласно терминологии Евагрия) представляет собой возникновение мира и тел (вследствие падения чистых умов), в то время как в общей версии суд Божий является способностью правильно различать добродетели, которым будут соответствовать воздаяние или наказание.

Вследствие этого исправления метафизики Евагрия, созерцание Суда и Промысла у Иосифа Хаззайи, например, помещено выше созерцания бестелесных (в противоположность Евагрию, который помещает его ниже даже созерцания телесных: *Сотн.* I, 27); у Иосифа оно не только не включает в себя рассмотрение первого суда (понимания причины падения чистых умов), но его конечной целью является

обожение разумных существ, которое превосходит естественный порядок существования людей и ангелов (и следовательно, порядок созерцания природ сотворенных, видимых и невидимых).

О различных судах у Евагрия см. *Guillaumont 1962*, p. 37, 38, 246.

35 Евагрий, *Сотн.* II, 13.61; III, 24.26; IV, 47; V, 16.40.42; VI, 63.65.

36 *Mingana 1934*, p. 11, 12, 14–15, 48.

37 *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6.

38 *Draguet 1972*, t. 144, p. 153, 154, 172.

39 *Bedjan 1909*, p. 217, 303, 528, 570.

40 *Mingana 1934*, p. 150, 151.

41 Ср. с Исааком Ниневийским: *Bedjan 1909*, p. 217.

42 *Mingana 1934*, p. 150.

43 О месте Ясности у Иосифа Хаззайи см. далее, с. 146–148.

44 См. далее, с. 147.

45 См. далее, с. 147; ср. *Mingana 1934*, p. 151.

46 *Bedjan 1909*, p. 303.

47 Евагрий, *Сотн*. III, 26.

48 Евагрий, *Сотн*. II, 61.

49 Евагрий, *Сотн*. V, 16. У Иосифа Хаззайи облако тоже обычно упоминается в связи с созерцанием Суда и Промысла; см. мою статью *Beulay 1972*, p. 20–21.

50 См. *Hausherr 1960*, p. 80–82.

51 Евагрий, *Сотн*. I, 27.65; III, 6.30; IV, 42; V, 57.61.63.84; VI, 49.67.75 и т. д.

52 *Mingana 1934*, p. 104, 109.

53 *Ibid.*, p. 12, 14, 48, 54.

54 *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 95, § 6.

55 *Bedjan 1909*, p. 174.

56 *Mingana 1934*, p. 157, 165; часто и в других его сочинениях, особенно в *Сотницах.*

[57] Например, в *Послании* 15 (*Beulay 1978*, p. 353, § 10), где говорится, что это созерцание «украсит ум венцом свершения [его] поприща», — что ясно указывает на Евагрия, *Сотн.* III, 15.

[58] Евагрий, *Слово о делании* 3 (*Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1971*, t. 2, p. 500).

[59] *Mingana 1934*, p. 109. Дадишо там цитирует отрывок из *Слова о делании*.

[60] *Mingana 1934*, p. 12.

[61] Евагрий, *Сотн.* V, 30; *Слово о делании* 2 (*Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1971*, t. 2, p. 498; см. примечание издателей, p. 499–500, n. 2). Дадишо: *Mingana 1934*, p. 109 (где он тоже цитирует *Слово о делании*). Симеон: *Mingana 1934*, p. 12.

[62] См., например, *Mingana 1934*, сир., p. 267, col. 2–268, col. 1; пер., p. 156–157; *Послание* 48 (*Beulay 1978*, p. 505, § 11).

[63] Например, в *Беседе* 6, Vat. syr. 124, f. 296a, где безвидный свет отождествляется со светом Святой Троицы.

[64] Евагрий, *Слово о молитве* 68; *Мысли* 21, 23 (*Frankenberg 1912*, p. 441, 443).

[65] Евагрий, *Сотн.* II, 15.62; III, 6; V, 15.41 и т. д.

[66] *Ibid.*, III, 6.

[67] *Ibid.*, V, 41.

[68] *Ibid.*, V, 15.

[69] См. у Симеона д-Тайбуте (*Mingana 1934*, сир., p. 315, col. 1; пер., p. 60), который цитирует Евагрия, *Мысли* 50 (*Frankenberg 1912*, p. 463), но не называет его, приписывая это выражение «отцам». В том же отрывке он поясняет, что эта красота есть следствие того, что в нашем сердце существует умопостигаемое зеркало, в котором являются духовные силы и свет благодати; это техническое употребление Павлова образа зеркала могло быть взято нашими авторами у Григория Нисского, у которого они заимствовали и другие разнообразные элементы своего мистического богословия. См. далее, с. 203–204.

[70] Ср. Евагрий, *Сотн.* III, 28.32; V, 81.

[71] *Mingana 1934*, p. 60–61.

[72] *Ibid.*, p. 87, 106.

[73] *Bedjan 1909*, p. 21, 304, 455, 564.

[74] *Mingana 1934*, p. 154, 155, 157; *Послание* 48 из собрания Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 505–507, § 11–12); *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 349; 478, 479, 484; 93); *Сотн.* 3:52.64; 4:18; 5:27–30.65; 6:90 и т. д.

[75] О Сахдоне, на которого мало влияния оказали как мистика Евагрия, так и Александрийская духовная школа в целом, см. *de Halleux 1960–1965*, I, p. XII, n. 82. Мнение Сахдоны, что ум носит сам себя, связано, как кажется, исключительно с испытанием совести (ср. *de Halleux 1960–1965*, I, p. 114, § 28).

Созерцание разумной природы самой себя связано у некоторых из наших авторов с ее явлением в различных оттенках света. См. Евагрий, *Мысли* 2 (*Frankenberg 1912*, p. 424); *Мысли* 2 (*Muyldermans 1931*, p. 38). У Иосифа Хаззайи это цвет сапфира и неба (в связи с Чистотой: *Сотн.* 5:28 и т. д.), кристалловидный (в связи с Ясностью: *Сотн.* 5:28 и т. д.), огня (на высшей степени Ясности: *Сотн*. 5:29 и т. д.). Исаак Ниневийский, цитируя Евагрия, говорит о цвете сапфира и неба (*Bedjan 1909*, p. 174–175).

[76] Этот вопрос будет освещен в книге *Духовное учение Иоанна Дальятского*. [См. *Beulay 1990*, p. 323–339.]

[77] За исключением Сахдоны; см. выше прим. 75.

[78] Евагрий, *Слово о молитве* 49, 128.

[79] Евагрий, *Слово о молитве* 67, 70, 72, 92; *Слово о делании* 42 и т. д.

[80] Евагрий, *Сотн.* III, 6.

[81] Евагрий, *Сотн.* V, 90; VI, 63.

[82] Евагрий, *Сотн.* III, 30.

[83] Ср. Евагрий, *Схолии на псалмы* 140. Цитируется по *Hausherr 1960*, p. 96.

[84] *Mingana 1934*, p. 88 — духовная молитва; *ibid.*, p. 88, 106, где он ссылается на Евагрия — чистая молитва.

[85] *Mingana 1934*, сир., p. 313, col. 1; пер., p. 57 — нагой ум, *hawnā*. *Ibid.*, сир., p. 313, col. 2; пер., p. 58 — чистый ум, *mad'ā*.

[86] *Bedjan 1909*, p. 167, 168, 175, 379, 453, 447, 519 — чистая молитва; p. 168, 175, 260, 519 — духовная молитва (см. также далее в этом же примечании); p. 31, 303 — нагой ум, *hawnā*; p. 92 — чистый ум, *hawnā*; p. 259 — чистая мысль, *tar'īṯā*.

Духовная молитва для Исаака стоит выше чистой молитвы (см. *Bedjan 1909*, p. 165–168 и т. д.). То же самое, кажется, и у Дадишо (см. *Mingana 1934*, p. 87). Отец И. Осэр выявил влияние ошибочного сирийского перевода высказывания Евагрия (*Мысли* 30) на учение Исаака о молитве (см. *Hausherr 1932*). Выше чистой молитвы у Исаака находится состояние, в котором прекращается молитва (чистая), но которое он иногда, однако, называет духовной молитвой (см. *Bedjan 1909*, p. 260 и т. д.). Такое же влияние Евагрий (*Мысли* 30) оказал на Иосифа Хаззайю (*Mingana 1934*, p. 150, 259; *Сотн*. 6:46.48) и на Иоанна Дальятского (*Послание* 12, *Beulay 1978*, p. 337–343).

[87] Например, духовная молитва — *Сотн.* 4:8; 5:27.38.46.68. Чистый ум, *mad'ā* — *Mingana 1934*, сир. p. 205, col. 1, и p. 269, col. 2; пер., p. 153, 158; *Сотн.* 3:53. Духовный ум, *hawnā* — *Mingana 1934*, сир. p. 263, col. 2; пер., p. 150.

[88] Чистый ум, *hawnā* — *Беседа* 25, Vat. syr. 124, f. 333b; *Сотн.* 1:2. Нагой ум, *mad'ā* — *Беседа* 13, Vat. syr. 124, f. 331a.

[89] Среди авторов, которые особенно повлияли на восточносирийскую мистику, авва Исаия, псевдо-Макарий и Григорий Нисский выдвигают, как и Евагрий, бесстрастие в качестве цели подвижнического делания (см. *Bardy 1937*).

[90] Изложение учения Евагрия о бесстрастии можно найти во введении Антуана и Клэр Гийомон к их изданию *Слова о делании* (*Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1971*, t. 1, p. 98–112). [См. также *Guillaumont 2004*, p. 267–277.]

[91] *Mingana 1934*, p. 50.

[92] *Ibid.*, p. 61.

[93] Евагрий, *Сотн.* I, 81; *Слово о делании* 64; *Мысли* 2; *О помыслах* 39–40; *Умозритель* 45. Эти три последние ссылки сделаны в примечаниях к 64-й главе *Слова о делании* в издании *Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1971*, t. 2, p. 648.

[94] Евагрий, *Мысли* 50 (*Frankenberg 1912*, p. 463).

[95] Евагрий, *Слово о делании* 91.

[96] *Mingana 1934*, p. 29, 54.

[97] *Ibid.*, p. 43–44.

[98] Исаия Отшельник, *Слово* 23. [См. *Ιορδανίτης 1911*, σ. 146.]

[99] *Mingana 1934*, p. 106. Сам Евагрий допускает существование полного бесстрастия уже в этой жизни: см. *Слово о делании* 60.

[100] *de Halleux 1960–1965*, I, p. 72, § 115.

[101] *Ibid.*, IV, p. 47–48, § 99.

[102] *Изречение* 9 (*de Halleux 1960–1965*, IV, p. 95).

[103] *Bedjan 1909*, p. 495.

[104] *Ibid.*, p. 513.

[105] *Ibid.*

[106] См., например, *Слово о делании* 67. [В оригинале цитата передана в сокращенном виде; приводится по: *Сидоров 1994*, с. 107.]

[107] См. выше прим. 99.

[108] Кроме уже упомянутых текстов, см. *Bedjan 1909*, p. 367, 478, 494, 511, 520, 536, 543.

[109] *Bedjan 1909*, p. 367. См. Евагрий, *Сотн.* II, 6.

[110] *Послание* 48 из собрания посланий Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 503, § 4). См. Евагрий, *Слово о делании* 2, 53.

[111] *Mingana 1934*, p. 149. См. Евагрий, *Слово о делании* 2.

[112] *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 479). См. Евагрий, *Слово о делании* 64 и другие ссылки в прим. 93.

[113] *Послание* 48 из собрания посланий Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 503, § 4).

[114] *Mingana 1934*, p. 148–149, и *Сотн.* 6:65.

[115] См. далее, с. 140–141.

[116] См. *Послание* 50 (*Beulay 1978*, p. 471, § 8): «Чистота (*dakyūṯā*), зрящая Бога...» и т. п.

[117] *Ibid.*

[118] См. Евагрий, *Comm.* II, 29.56; III, 28; V, 19.22.25.45 и т. д. Евагрий взял это различие у Оригена; см. *De Princip.* II, с. IX, 6 (*PG* 11, col. 230); с. VIII, 3 (*ibid.*, col. 222–223); с. VIII, 4 (*ibid.*, col. 224). Ориген разделяет его с Плотином и неоплатонической мыслью: см. *Reypens 1937*, col. 435–436.

[119] См. *Guillaumont 1962*, p. 37–38.

[120] *Ibid.*, p. 239.

[121] См. тексты, цитируемые далее.

[122] Обвинение, выдвинутое собором Тимофея I против Иосифа Хаззайи, согласно которому последний якобы поддерживал учение о предсуществовании душ по отношению к телам (см. далее описание этого собора, с. 322, § 3), кажется необоснованным. См. на эту тему мою статью *Beulay 1974a*, col. 1348; см. также с. 39–40.

[123] См., в частности, цитируемые ниже тексты Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского.

[124] См. *Mingana 1934*, сир., p. 308, col. 1; пер., p. 49.

[125] *Ibid.*

[126] *Mingana 1934*, p. 12. См. Евагрий, *Comm.* I, 77; V, 81.

[127] *Mingana 1934*, p. 25. См. Евагрий, *Comm.* II, 11.

[128] *Mingana 1934*, p. 58.

[129] *Ibid.*, p. 57.

[130] Понятие ум (*hawnā*) у восточносирийских мистиков объединяет учения Евагрия и псевдо-Макария. См. далее, с. 66–69.

[131] *Mingana 1934*, p. 17.

[132] *Ibid.*, p. 29–30.

[133] *Ibid.*, p. 61.

[134] В текстах, опубликованных Минганой.

[135] См. далее, с. 141–143.

[136] В *Толковании на книгу аввы Исаии* (*Draguet 1972*, t. 144, p. 291) Дадишо Катарский говорит о посте для тела, для души и для ума, употребляя на этот раз слово *hawnā* для понятия «ум», в соответствии со словоупотреблением Евагрия.

[137] См. с. 32.

[138] *de Halleux 1960–1965*, I, p. 52, § 90.

[139] *Ibid.*, IV, p. 80, § 38–39.

[140] 1 Кор. 2:14–15; 3:3.

[141] См. *Mingana 1934*, p. 179.

[142] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, с. 12 тетради 24. [*Kavvadas 2016*, сир., p. 108, § 85; пер., p. 109.]

[143] *Ibid.*, с. 3 тетради 25. [*Kavvadas 2016*, сир., p. 130, § 115; пер., p. 131.]

[144] См. *Graffin 1961–1962*, p. 81. [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 390, § 115; пер., p. 391.]

[145] *Comн.* 5:98. См. Евагрий, *Comн.* V, 45.

[146] *Comн.* 3:4. См. Евагрий, *Comн.* V, 45.

[147] *Послание* 20 (*Beulay 1978*, p. 375, § 4).

[148] *Beulay 1978*, p. 398, § 2.

[149] *Ibid.*, p. 426, § 7.

[150] *Ibid.*, p. 474, § 5.

[151] То есть тело: см. Евагрий, *Comн.* IV, 62.

[152] *Beulay 1978*, p. 380, § 2.

[153] Vat. syr. 124, f. 323b. То, что я сказал выше (с. 51, прим. 130) о понятии «ум», одновременно евагриевском и макариевском, у восточносирийских мистиков более всего относится к Иоанну Дальятскому. См. мою статью *Beulay 1971*, p. 273, n. 11. [Мы приводим эту цитату из *Беседы* 12 согласно нумерации критического издания, в более расширенном варианте, нежели Бёлэ (*Khayyat 2007*, сир., p. 250, § 15; пер., p. 251).]

[154] *Тахвита* VI, 14 (*Parisot 1894*, t. 1, col. 293). В том же смысле *Книга степеней* различает в человеке как таковом тело и душу (не отлич-

ную от духа/*rūḥā*); см. *Беседа* 28 (*Kmosko 1926*, col. 785). Но когда человек соединяется со Святым Духом, он образует живую троицу; см. *Беседа* 28 (*ibid*, col. 792).

[155] См. 1 Тим. 5:23; 1 Кор. 2:12; 15:44–45; Евр. 4:12.

[156] С. 156–160.

[157] *Parisot 1909a*, col. 1018.

[158] Евагрий, *Сотн.* I, 68 (не исправленная версия S2, *Guillaumont 1958b*, p. 49).

[159] Евагрий, *Сотн.* I, 58; II, 17.77; III, 66; VI, 15 (не исправленная версия S2, *Guillaumont 1958b*, p. 45, 67, 91, 125, 223). Ср. *Guillaumont 1962*, p. 116, 238.

[160] См. *Guillaumont 1962*, p. 38–39.

[161] Ср. Евагрий, *Сотн.* III, 54. См. *Guillaumont 1962*, p. 242.

[162] Ср. Евагрий, *Сотн.* I, 50.61. См. *Guillaumont 1962*, p. 241.

[163] Например, у Баввая: см. *Guillaumont 1962*, p. 241, 283.

[164] Ср. Евагрий, *Сотн.* I, 11.90; III, 25.45; IV, 24.

[165] Ср. 1 Кор. 15:44.

[166] См. *Guillaumont 1962*, p. 115–116.

[167] *Ibid.*, p. 247–249.

[168] *Ibid.*, p. 281–282.

[169] *Сотн.* 3:47; 6:92.

[170] *Послание* 39 (*Beulay 1978*, p. 417, § 6).

[171] *Ibid.*, p. 424, § 6.

[172] *Сотн.* 2:7.

[173] Высказывание, за которое Иосифа Хаззайю обвинял собор Тимофея I; см. далее, с. 322, § 3. Я уже говорил в другом месте (в моей статье *Beulay 1972*, p. 39–40), каким образом некоторые главы из первой части *Сотницы* II могут принадлежать Иосифу Хаззайе, несмотря на то, что ее автором, по-видимому, был Иоанн Дальятский.

[174] Евагрий, *Сотн.* I, 11. См. *Guillaumont 1958b*, p. 20, n. 11. Надо заметить, что, согласно Иосифу Хаззайе (*Мемра о природе* [*божественной*]

сущности, ркп. Notre-Dame des Semences 237, с. 4 тетради 25), святой Ефрем также наделяет ангелов телами: «Еще святой Мар Афрем говорит о теле (*pagrā*), что в воскресении оно истончится и станет как тело (*gušmā*) ангелов». [*Kavvadas 2016*, сир., p. 130, § 116; пер., p. 131.]

[175] *Comm.* 6:65.

[176] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, с. 3 тетради 25. [*Kavvadas 2016*, сир., p. 128, 130, § 114; пер., p. 129, 131.]

[177] См. *Beulay 1978*, p. 514, § 13.

[178] См. выше, прим. 174.

[179] Во всех рукописях, за исключением Notre-Dame des Semences 237 (чьей копией является манускрипт, опубликованный Минганой), в которой стоит: «тонкие духовные тела».

[180] См. мою статью *Beulay 1971*, p. 278, n. 32.

Тело воскресшего Христа присутствует в сердце вместе со свойствами Его младенчества (ср. *Послание* 36 в *Beulay 1978*, p. 401–403, § 2–3) и Его господства (ср. *Беседа* 20, Vat. syr. 124, f. 349a). Телесное присутствие проявляется до такой степени, что Иоанн восклицает: «Благоухание жизни святого тела Твоего да смешается с телом моим!» (*Беседа* 18, Vat. syr. 124, f. 345b).

[181] Например, в *Послании* 2 (*Beulay 1978*, p. 313, § 6 и далее).

[182] Евагрий, *Comm.* II, 57; IV, 88.

[183] *Mingana 1934*, p. 32, 41–42, 59.

[184] *Comm.* 2:73–74.

[185] *Comm.* 5:108.

[186] Египет обозначает злобу (Евагрий, *Comm.* VI, 49; V, 88; VI, 64. Иосиф Хаззайя, *Comm.* 4:45; *Послание о трех степенях иноческого жития*, *Graffin 1961–1962*, p. 336, 339, 345). Пустыня — это подвижническое делание (Евагрий, *Comm.* VI, 49. Иосиф Хаззайя, *Послание о трех степенях иноческого жития*, *Graffin 1961–1962*, p. 336). Земля Иудина — это созерцание телесных (Евагрий, *Comm.* VI, 49. Не воспроизведено у Иосифа Хаззайи). Синай — это образ естественных созерцаний (Евагрий, *Comm.* II, 73; IV, 23. Иосиф Хаззайя

в *Mingana 1934*, p. 152, 156). Иерусалим — это созерцание бестелесных (Евагрий, *Сотн.* I, 31; V, 88; VI, 49. Иосиф Хаззайя, *Сотн.* 3:11). Сион — образ первого созерцания, созерцания Святой Троицы (Евагрий, *Сотн.* V, 88; VI, 49. Иосиф Хаззайя, *Сотн.* 5:50; *Послание о трех степенях иноческого жития*, *Graffin 1961–1962*, p. 99, 101).

[187] Ср. Евагрий, *Сотн.* II, 90; III, 53.62.

[188] Например, *Сотн*. 2:89; 3:1.52; 6:51.64.67.80.100; *Послание* 48 в собрании посланий Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 501–505); *Mingana 1934*, p. 113; *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 478).

[189] Гийомон (*Guillaumont 1958a*, p. 21, n. 54) приводит несколько примеров загадочных выражений, почерпнутых Иосифом Хаззайей у Евагрия. Они очень часто встречаются у Иосифа, особенно в его *Сотницах*. Цифровые загадки, напротив, практически отсутствуют в писаниях Иоанна Дальятского.

[190] О толковании Баввая см. *Guillaumont 1962*, p. 259–290.

[191] Иосиф Хаззайя, помимо собственных сотниц, написал толкование на сотницы Евагрия; см. *Каталог* Авдишо Нисибинского (*Assemani 1725*, p. 102–103) и *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 324). Толкование не дошло до нас. [В рукописи Baghdad, Chaldean Monastery syr. 680 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 237) и трех ее копиях (Baghdad, Chaldean Monastery syr. 681 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 238); Vat. syr. 509; Mingana syr. 601) сохранилось анонимное толкование 11 глав из различных сочинений Евагрия: из *Слова о делании* (30, 33, 69, 91), *Умозрителя* (44, 45) и *Сотниц* (III, 47; III, 48; IV, 90; V, 83; VI, 85). Подробнее см. неопубликованную диссертацию Адриана Пирти (*Pirtea 2016*, p. 327–329), который планирует издать этот текст. По его осторожному замечанию, которым он поделился с нами в частной переписке, эти толкования могут принадлежать Иосифу Хаззайе.]

[192] Так Исаак Ниневийский называет Евагрия; ср. *Bedjan 1909*, p. 614.

[193] См. *Beulay 1977–1978*, p. 106. Манускрипт Seert 29 (ныне Paris, BnF syr. 367) содержит толкование к *Главам о ведении* Раббана Афнимарана. [Критическое издание и русский перевод *Глав о ведении*

Раббана Афнимарана и анонимного толкования на них в настоящее время готовится М. Г. Калининым и А. М. Преображенским: *Калинин 2019c; Калинин, Преображенский 2020.*]

[194] См. *Beulay 1977–1978,* p. 96–97, а также в настоящем издании далее, с. 276–277. [Авдишо Нисибинский упоминает *Книгу купца*, состоявшую из семи сотниц (*Assemani 1725*, p. 190). В настоящее время известно несколько рукописей, которые содержат первые две сотницы этого сочинения: Baghdad, Chaldean Monastery syr. 680 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 237); Baghdad, Chaldean Monastery syr. 681 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 238); Vat. syr. 509; Mingana syr. 601; Mingana syr. 47. Французский перевод первой сотницы см. в *Albert 1988*.

Среди сочинений, написанных в жанре сотниц, следует также упомянуть:

— *Книгу благодати* Симеона д-Тайбуте, которая дошла в западносирийских рукописях под именем прп. Исаака Сирина (см. *Кессель 2012*; *Kessel 2018,* p. 191–274).

— Четыре сотницы прп. Исаака Сирина, составляющих *Беседу* 3 во *Втором собрании*; полное название: *Вновь того же Мар Исаака, епископа и отшельника, различные главы о ведении, в которых* [*содержатся*] *возвышенные созерцания, совершенное ведение, обильные и чудные помышления и великие тайны. Они служат радости и услаждению души и ее возрастанию в духовных* [*предметах*]. Критическое издание отсутствует; полный итальянский перевод см. в: *Bettiolo 1990*; русский перевод отдельных глав см. в: *Иларион (Алфеев) 2006* (отдельные фрагменты); *Туркин 2014b* (полностью первая сотница); *Макаров 2018* (набор сирийского текста и русский перевод фрагментов второй сотницы); *Калинин, Лидская, Преображенский, Туркин 2020* (набор сирийского текста и пересмотренный перевод глав 1–10 первой сотницы).]

[195] Думаю, полезно будет также прибавить, что часть доктринального синтеза Иосифа Хаззайи, о котором мы еще будем иметь возможность сказать (см. далее, с. 147) и который сводит друг с другом элементы, полученные от Иоанна Отшельника и от Евагрия, могла быть подсказана последним. Действительно, система уравнений:

Чистота = Созерцание телесных, Ясность = Созерцание бестелесных, Место превыше Ясности = Созерцание Святой Троицы — может иметь в качестве основания три степени чистоты, которые Евагрий связывает с созерцаниями в *Comm*. V, 52: «Когда мы желаем видеть тела, мы имеем нужду в чистом уме, а когда мы желаем увидеть бестелесных, мы нуждаемся в большей чистоте; и в еще большей — когда мы приближаемся [к тому], чтобы видеть Святую Троицу» (*Guillaumont 1958b*, p. 198). См. также *Comm*. V, 57. Точно так же связи, установленные Иосифом Хаззайей между заповедями, добродетелями и вторым естественным созерцанием, по-видимому, происходят от Евагрия: ср. *Comm*. III, 17.61 и V, 35.

ГЛАВА 3
ВЛИЯНИЕ МАКАРИЕВСКОГО КОРПУСА

Другой автор, псевдо-Макарий, оказал на восточносирийских мистиков влияние по меньшей мере столь же глубокое, как и Евагрий, хотя и иным образом, то есть через заимствование не столько технических терминов, сколько самого духа[1].

Известно, что проблема идентификации данного автора остается открытой. Автора, происходившего, по-видимому, из сироязычной среды[2] начала V века, было предложено отождествить с Симеоном Месопотамским, одним из предводителей секты мессалиан[3]. В какой мере псевдо-Макарий принадлежал к мессалианскому движению? Насколько при этом он связан с Григорием Нисским и зависит от него?[4] Эти вопросы все еще остаются дискуссионными. Сирийцы, как мы увидим, не сомневались, что автор произведений, передаваемых под именем Макария, был или Макарием Египетским, или Макарием Александрийским, о которых повествуется в *Апофтегмах* отцов-пустынников, и именно на этом основании его сочинения получили такое влияние.

В противоположность влиянию Евагрия, это влияние на восточносирийских мистиков проявляется не столько через цитаты или парафразы отрывков из псевдо-Макария или через использование свойственных ему выражений и технических понятий, сколько благодаря постоянному присутствию некоторых тем, восходящих к учению Макария, и особенно его духа.

Что касается цитат, то (оставляя в стороне высказывания или рассказы о деяниях Макария Великого, которые содержатся

в *Апофтегмах*[5]) у Дадишо Катарского можно найти следующие: «Воспоминание о любви к тебе нашего Господа [...] для демонов есть смерть и приговор, как говорит авва Макарий, когда ум (*hawnā*) на всякое время оказывается занятым и размышляющим о любви и памяти Божией»[6]; и: «Иногда Бог повелевает через божественное знамение твоему ангелу-хранителю оставить тебя немного, и ты падаешь [...]. Это случается с тобой по [Его] домостроительству [...], а не [только] из-за твоей злобы и расслабления [...], как говорит об этом авва Макарий: "Часто мы бываем предоставлены самим себе, чтобы мы познали свою слабость [и познали], что мы — люди"»[7]. Два других отрывка из Макария цитирует Исаак Ниневийский: «Что всякий человек во всякое время подвержен изменениям [...], ясно и со многим тщанием и вниманием пишет блаженный Макарий для напоминания и научения братий: "Изменения, — говорит он, — бывают у всякого человека, подобно [переменам] воздуха [...]". И да не подумает кто, будто эти слова из послания блаженного Макария суть [нечто] преходящее и не [основанное] на истинном опыте [...]. Итак, он говорит: "Бывает холод, а немного спустя жара; потом случается град, а немного спустя хорошая погода"»[8]; и: «В одном из посланий блаженного Макария ты можешь узнать, если хочешь, как святые, когда они удерживаются на своей степени [то есть на уровне временного бесстрастия и чистоты], бывают предоставлены самим себе, дабы подвергнуться искушению [...]. И послание, которое авва Макарий написал всем своим возлюбленным чадам, ясно показывает там, как времена борений и благодатных воспомоществований распределяются Богом, поскольку так сие угодно премудрости Божией, дабы они были испытываемы, пока находятся в этой жизни, ради стяжания добродетели через борьбу с грехом: чтобы во всякое время их очи были устремлены на Него, в непрестанном взирании к Нему, и чтобы в них возрастала Его святая любовь»[9].

3.1. СИРИЙСКАЯ ВЕРСИЯ СОЧИНЕНИЙ МАКАРИЯ

Из каких сочинений извлечены эти цитаты? Можно предположить, что они соответствуют отрывкам из греческого текста *Бесед* и *Посланий* псевдо-Макария[10], поскольку известно довольно много сирийских рукописей, содержащих «беседы» и «послания», приписываемые либо Макарию Египетскому, либо Макарию Александрийскому[11], а в одной из рукописей содержится указание, что тексты были переведены с греческого[12]. Однако А. Баумштарк, составивший список сирийских рукописей сочинений Макария[13], предостерег нас, отметив, что единственной точкой соприкосновения между сирийской традицией сочинений, приписываемых Макарию, и греческими рукописями псевдо-Макария, вероятно, является *Диалог с ангелами* о судьбе душ после оставления тела[14]. Впрочем, к этому он добавил в «Nachträge und Berichtigungen»[15], что *Мемра* 1 Макария Египетского в сирийской традиции может быть связана с *Великим Посланием* псевдо-Макария в том варианте, в каком оно содержится в *Греческой Патрологии*[16]. Однако мы сейчас увидим, что связи между греческой и сирийской традициями гораздо более тесные.

При изучении каталогов различных библиотек, где хранятся рукописи сирийского Макария, в первую очередь бросается в глаза то, что, по сравнению с греческой традицией, эти рукописи содержат лишь небольшую часть сочинений Макария. Впрочем, эти рукописи содержат, частично или полностью, идентичные тексты[17] — причем наиболее полные[18] включают в себя три *Беседы* и восемь *Посланий*, приписываемых Макарию Египетскому, и три *Беседы* и семь (или восемь) *Посланий*, автором которых указывается Макарий Александрийский.

Итак, с самого начала перед нами встает один вопрос. Каковы бы ни были в деталях связи между греческой и сирийской традициями, знали ли наши восточносирийские авторы

сочинения Макария только в составе подобной антологии? На это может указывать следующий факт: можно наблюдать, что все тексты цитат из Макария у Дадишо Катарского и Исаака Ниневийского, которые мы рассматривали выше, могут быть найдены в составе небольших по объему сирийских рукописей, которые известны на сегодняшний день. Отрывок о памяти Божией, которая есть смерть и приговор для демонов, приводимый Дадишо, дословно содержится в *Мемре* 1, приписываемой в сирийских рукописях Макарию Египетскому[19]. Рассуждение, также встречающееся у Дадишо, о временном отъятии помощи Божией, по-видимому, является реминисценцией отрывка из первого *Послания* Макария Египетского: «Это случается для того, дабы сердце познало [...] что ты не можешь вынести этого труда, что ты немощен телом своим, и сколь это великий труд, чтобы Бог возобитал в человеке, и тем паче в тебе, много прегрешившем, — когда Бог предоставляет тебя самому себе»[20].

Цитата, приведенная Исааком Ниневийским по поводу изменений в духовной жизни, похожих на перемены погоды, дословно извлечена из первой *Мемры*, приписываемой в наших рукописях Макарию Александрийскому[21]. Что касается *Послания*, на которое он делает аллюзию в связи с борьбой, которую ведут святые, то здесь речь идет, по-видимому, о послании, упоминавшемся нами выше, когда мы говорили о рассуждении Дадишо об отступлении божественной помощи. Действительно, это послание сирийский Макарий адресует «всем возлюбленным братиям»[22] (как на него и ссылается Исаак), и его темой являются постоянные искушения, обуревающие подвижников каждый раз, когда благодатная помощь отступает от них, чтобы привести их к истинному смирению, непрестанной молитве и сознанию, что они обретут упокоение лишь тогда, когда постоянно будут устремлены к Богу[23]. Это послание должно было быть хорошо известным, чтобы не было нужды цитировать его дословно.

Однако следует отметить, что по сообщению Авдишо Нисибинского[24], Макарий Египетский написал три тома (*penqyān*) о монашеской жизни, а Макарий Александрийский написал *Мемры*[25]. Не указывает ли сказанное Авдишо о Макарии Египетском на то, что ему была известна более полная сирийская редакция макариевских сочинений? Или же речь тут идет о «томе» из трех *Мемр*, о другом, содержащем *послания*, и о третьем, где были *ответы* на вопросы, подобные тем, что содержит рукопись Vat. syr. 126 (которая приписывает их Макарию Египетскому, тогда как в Vat. syr. 122 они являются *Посланиями* 5 и 6 Макария Александрийского)?[26]

Что касается связей между сирийским Макарием и греческой традицией, вот несколько наблюдений, которые мне удалось сделать и которые нужно будет дополнить, проведя более углубленное исследование.

Многие отрывки из текстов наших сирийских рукописей являются результатом переработки греческого текста. Так, первая *Мемра* Макария Египетского после вводной части содержит первую часть греческой *Беседы* 19, § 1[27], а ближе к концу — параграфы 1 и 2 греческой *Беседы* 40[28].

Начало *Мемры* 2 Макария Египетского также было вдохновлено § 1 и 2 греческой *Беседы* 10[29]; затем, ближе к середине, *Мемра* довольно отдаленно следует параграфам 8 и 9 греческой *Беседы* 9[30], а затем тексты расходятся. Конец *Мемры* 3 Макария Египетского содержит § 5 греческой *Беседы* 28[31].

Послание 1 Макария Египетского (на которое, по-видимому, ссылаются Дадишо и Исаак) — это то, которое находится в *Patrologia Graeca* Миня, t. 34, col. 405A и далее.

Беседа 9 Макария Египетского в Vat. syr. 126 (= *Беседа* 2 Макария Александрийского в Vat. syr. 122) полностью соответствует параграфам с 4-го (вторая часть) по 10-й греческой *Беседы* 25[32]. Но мы обнаруживаем ту же *Беседу* 25 (§ 1–5) в другом сочинении из сирийской редакции (без заголовка, в качестве автора указан

на этот раз Макарий Александрийский, в Vat. syr. 126; оно же названо его *Посланием* 1 в Vat. syr. 122)[33]. Итак, § 4–5 *Беседы* 25 встречаются в двух местах сирийской редакции, и этого достаточно, чтобы убедиться, что эта редакция является переработкой греческой версии в том виде, в каком последняя нам известна, а не свидетельством о первоначальной традиции, близкой к оригиналу Макария, как это можно было бы предположить ввиду древности некоторых из представляющих ее рукописей[34].

Ответ на *Вопрос* о демоне, находящийся после *Послания* 10 Макария Египетского, соответствует § 3 и 4 греческой *Беседы* 26[35].

Что касается первого сочинения, приписанного в сирийской версии Макарию Александрийскому, то оно содержит в начале § 23–26 той же самой греческой *Беседы* 26[36], а затем, после отрывка, соответствия которому в греческом я не нашел, оно следует § 9–11 этой же беседы[37].

Нам нет необходимости предаваться здесь углубленному изучению соответствий, существующих между греческим и сирийским текстами, чтобы на основе приведенных примеров составить представление о переработке, которую осуществил сирийский редактор[38]. Однако следует при этом отметить, что его обработка не ограничилась другим способом расположения греческих отрывков, но повлияла в некоторой степени и на содержание текстов. Действительно, сирийские отрывки, для которых я обнаружил греческие соответствия, в сравнении с греческим текстом представляют собой переход от достаточно вольного перевода к настоящей парафразе; часто в них опускаются фразы из греческого текста или, напротив, включаются другие, не имеющие к нему отношения.

В этом можно будет убедиться в дальнейшем, когда я буду приводить в переводе с сирийского некоторые из тех отрывков, для которых можно найти соответствие в греческом тексте.

Прибавим, что в общем и целом сирийская версия, которой мы располагаем, в большей степени, чем греческая, обращает

внимание на аскетическую сторону монашеской жизни. Отрывки, соответствующие греческому тексту, которые касаются этого аспекта, в ней также более развернуты, чем в греческом, в противоположность отрывкам собственно мистического содержания.

Думаю, что было необходимо сделать эти замечания, прежде чем изучать влияние псевдо-Макария на восточносирийских мистиков, поскольку, даже если предположить, что они имели в своем распоряжении полный текст макариевских писаний, речь могла идти о переработанном тексте, в котором переработка коснулась не только расположения сочинений, но и деталей самого текста. Вот почему в исследовании, которое мы теперь предпримем, я буду опираться в первую очередь на сирийскую версию Макария в том виде, в котором она доступна на сегодняшний день[39].

3.2. МИСТИКА СЕРДЦА

Духовность Макария можно охарактеризовать выражениями «мистика сердца»[40] и «школа чувства, или сознание сверхъестественного»[41]. Этими двумя определениями можно объединить все собственно макариевские элементы, о которых мы сейчас будем говорить и которые передавали из поколения в поколение восточносирийские духовные писатели[42]. Перечислим их.

К «мистике сердца» у Макария относятся: важность понятия «сердце» (в библейском смысле этого термина) и изучение связи между сердцем и умом (по-гречески *νοῦς*, по-сирийски *ḥawnā*, *mad‘ā* или *re‘yānā*); непрестанная молитва сердца (или «внутреннего человека»); смирение и истинное милосердие сердца; любовь и рачение; а также «помрачение», которым Бог его очищает.

К «сознанию сверхъестественного» относятся опытное познание действия Святого Духа в виде огня и света, исследование

знамений, сопровождающих этот опыт, подчеркивание необходимости подобного опыта для совершенного христианина и, наконец, лирический и восторженный характер макариевских сочинений.

О значении понятия *сердце* у псевдо-Макария можно прочесть то, что написал на эту тему, со ссылками на греческий текст, А. Гийомон в своей работе «Les sens des noms du cœur dans l'antiquité»[43]. В сирийской версии, несмотря на ее меньший объем, эта тема представлена почти так же полно, как в греческой. Мы читаем там, что именно в сердце берет начало жизнь[44], вот почему нужно «хранить» его с великим тщанием[45]. Нужно много трудиться внутри него[46], возделывая изо всех своих сил землю сердца[47], чтобы подготовить его к приятию духовного семени[48], которое произрастет в нем под действием дождя благодати[49]. Это возделывание земли сердца состоит в изгнании из него внутреннего зла «памятью Божией»[50]. Нужно также приготовиться ко внутреннему обрезанию сердца[51] небесным Духом, который почиет в нем и обрежет его в крещении огнем и Духом[52]. Ибо именно огонь Духа очищает и исцеляет сердце[53].

Остановим ненадолго наше исследование темы сердца в сирийской версии макариевских писаний и обратим внимание на некоторые отголоски этого учения и на соответствующие выражения у наших восточносирийских писателей.

Для всех них сердце[54], несомненно, является местом встречи души с Богом. Как и Макарий[55], говоривший, что именно сердце есть источник жизни, Иосиф Хаззайя провозглашает, что «из сердца монаха проистекает Христос, Источник жизни»[56], а Иоанн Дальятский пишет, что сердце — это «истечение рек Жизни»[57]. О «хранении сердца» Симеон д-Тайбуте говорит, что душа должна непрестанно бодрствовать у врат своего сердца[58], а Иосиф Хаззайя утверждает, что «всякий, кто не стоит на страже при вратах своего сердца, лишен видения Царства славы [...] которое есть внутри нас»[59], и т. п. Макариевское

выражение «возделывать землю сердца» используется у Иосифа Хаззайи, который говорит о нравственных качествах, «возделываемых с рачением на земле сердца»[60], и о том, что «при созерцании бестелесных земля сердца возделывается и очищается возгорением (*reṭḥēh*) огня»[61]. Выражение «много трудиться в своем сердце» (*d-ne'mal b-lebbēh*)[62] используется у Исаака Ниневийского, который говорит, что «разумное жительство (*dubbārē d-re'yānā*) есть сердечный труд (*'amlā d-lebbā*)»[63]. Наконец, последняя цитата из Иосифа Хаззайи содержит отголосок и того, что говорит Макарий об очищении сердца огнем Духа, — тема, к которой мы еще вернемся.

3.2.1. СЕРДЦЕ И ДУХОВНЫЙ УМ[64]

Относительно связи между сердцем и умом (по-гречески *νοῦς*[65]) я не нашел в сирийской версии Макария текстов, как те, что упоминаются — со ссылками на греческого Макария — у А. Гийомона в его статьях «Les sens des noms du cœur dans l'antiquité» и «Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne»[66]. Однако вот то, что можно в ней найти по данной теме.

В сердце находится «разум» (*re'yānā*)[67]; именно в этом обновленном *re'yānā*[68] запечатлено подобие Иисуса[69]. Но в другом месте говорится, что подобие Царства запечатлевается в сердце[70]. Именно в *re'yānā* обитает небесный Дух, который почивает в обрезанном сердце[71].

«Ум»[72] (*mad'ā*) тоже находится в сердце, поскольку в одинаковом значении употребляются выражения «таинственное око *mad'ā*»[73] и, во множественном числе, «очи нашего ума», которыми «мы, посредством веры, удостаиваемся созерцать Духа Божия, и ими видим ясно, чисто и просветленно истинного Друга — нашего Господа и Бога, сладкого и любезного, возлюбленного и драгоценного, преславного Жениха, Царя

Христа, когда душа просветилась и была умыта (*ʾeṯmarqaṯ*, «начищена, отполирована»), приведена к ясности и очищена Святым и поклоняемым Духом»[74], а также говорится об очах нашего сердца[75], светоносному взору которого[76] «духовно является Царь Христос»[77]. Этот *mad‘ā* называется «внутренним человеком»[78], который обладает «оком ведения»[79]. Но, как мы только что видели, у сердца тоже есть очи, а также уши, чтобы «слышать в духе заповеди истинного воскресения»[80], ибо «внутри нашего слуха есть иной слух, [а] внутри наших телесных очей — [...] иные очи»[81].

Что касается «ума» (*hawnā*), то сирийская версия говорит о «его глубинах»[82], как говорит она и о глубинах сердца[83]; в ней говорится, что именно ум занят «памятью Божией»[84] и, благодаря своей сосредоточенности, позволяет сердцу любить со всей своей силой[85]. Также именно в нем должен «воссиять свет духовной утренней Звезды»[86].

Мы видим, что слова *re‘yānā*, *mad‘ā* и *hawnā* являются, без каких бы то ни было различий, эквивалентами термина *νοῦς* в греческом тексте *Бесед* псевдо-Макария, где можно, например, прочесть, что *νοῦς* находится внутри сердца[87], что он там подобен зрачку его ока[88] или вознице, который им правит[89], и т. п. (в то же время, как отмечает А. Гийомон, свойства, которыми обладает *νοῦς*, приписываются также и самому сердцу[90]).

Если просмотреть теперь сочинения восточносирийских мистиков с целью найти то, что они говорят о связи сердца и *re‘yānā*, *mad‘ā* или *hawnā*, то мы увидим, что Исаак Ниневийский, как и Макарий, говорит о том, что *re‘yānā* находится в сердце, в некотором роде как один из его членов[91]; тогда как для Симеона д-Тайбуте *re‘yānā* является как бы источником, который снабжает сердце различными помыслами и который нужно приучать к духовной пище[92]. Макарий говорит, что в *re‘yānā* запечатлевается подобие Иисуса, а в сердце — подобие Царствия; в том же смысле Иоанн Дальятский говорит

о «славных и возвышенных вещах [, которые] открываются [...] Богом посредством [умного] видения, слышания и ведения, [...и] они начертаны на чистом сердце и запечатлены в просвещенном уме (*mad'ā*) в услаждение ему»[93]; в то время как Исаак Ниневийский пишет о том, что «в чистом сердце напечатлевается новое небо»[94].

Согласно Иосифу Хаззайе, как и сирийской версии Макария, *mad'ā* тоже находится в сердце, хотя в самую глубокую его часть может войти только с помощью «духовного ключа», которым является огненное движение Духа[95], и с помощью «памяти Божией», изгоняющей всякое другое воспоминание[96]. У него *mad'ā* также имеет очи[97], которыми он ясно видит сущность вещей, входящих во внутренность сердца[98]. Подобно Макарию, он говорит об «ушах сердца», которые слышат тонкий глас, приходящий в откровении к духовному человеку[99]. И, вероятно, мы можем уловить отголосок выражения Макария «в его очах есть иные очи» (но перенесенное на очи самого *mad'ā*) в словах Иосифа Хаззайи о «взоре зрящего *mad'ā*», который «скрыт как бы облаком внутри самого себя (= внутри своего взора) светом Святой Троицы» таким образом, что он не видит ничего, кроме Нее[100].

Ум (*hawnā*) тоже пребывает внутри сердца[101]. Подобно тому, как Макарий говорит о глубине сердца и о глубине *hawnā*, так и Иосиф Хаззайя, со своей стороны, изумляется бесконечной перспективе, которую открывает *hawnā* по мере того, как он входит в сердце: «Что за удивительное явление: человек ограничен мерой и количеством, а место в его сердце безгранично! В самом деле, чем больше ум входит туда, тем большее пространство раскрывается перед ним»[102]. В то же время, объединяя Макария и Евагрия, он говорит о светлом видении *hawnā* самого себя, которое открывается для него «на тверди сердца»[103], и напоминающем видение сапфира, которое делает возможным видение самой Святой Троицы[104]. Мы видели выше, как Дадишо Катарский цитирует текст Макария, говоря, что именно *hawnā*

занят памятью Божией. Точно так же и Макарий говорит о сосредоточении *hawnā*, а Исаак Ниневийский — о собранности *hawnā*, которое сопровождается в сердце горячей ревностию и воспламенением[105], тогда как Симеон д-Тайбуте сравнивает *hawnā* с кадильницей, которая наполняет ароматом помыслы сердца и возливает на них благоуханный елей любви[106]. Наконец, подобно Макарию, говорившему о том, что в *hawnā* сияет утренняя духовная Звезда, Иоанн Дальятский взывает ко Христу такими словами: «Слава Тебе, многосиянная Звезда [происходящая] от Иакова, которая воссиявает из сердца и зрится в уме (*b-hawnā*) горних и дольних существ!»[107] — в то время как Иосиф Хаззайя советует монаху: «Непрестанно смотри в обитель своего сердца, дабы узреть там оную Звезду, которая является на земле сердца смиренных»[108].

Все это — и по содержанию учения, и по тону — ясно указывает на влияние Макария на наших авторов, особенно если вспомнить, что термины *reʿyānā*, *madʿā*, *hawnā* и сам термин «сердце» здесь часто взаимозаменяемы.

3.2.2. НЕПРЕСТАННАЯ МОЛИТВА

В текстах как Макария, так и восточносирийских мистиков, которые мы приводили до сих пор, неоднократно встречались упоминания о непрестанной молитве или о постоянной памяти Божией (или равнозначные выражения). Утверждение о необходимости непрестанной молитвы очень характерно для сочинений псевдо-Макария[109]. Это также один из тех элементов, который восточносирийские монахи охотно восприняли из поучений, приписываемых в *Апофтегмах* Макарию Египетскому (которого вместе с Макарием Александрийским наши отцы отождествляют, напомним, с автором всех макариевских писаний). Об этом свидетельствует следующее изречение аввы Макария, приводимое Фомой Маргским[110]: «Блаженный авва

Макарий, быв спрошен братьями: “Какое из подвижнических деланий (*pulḥānē d-ʿanwāyūṯā*) приносит с собой награду?” — ответил так: “Нет ничего выше непрестанной молитвы. Ведь демоны до последнего пытаются прекратить ее, ибо знают, что ею уничтожаются все их ухищрения”»[111].

Можно найти сходство между этим наставлением и отрывком из первой *Мемры* сирийской версии Макария: «Вершина всякого владычества добродетелей и лучшее из всего, что есть благого в душе, — это постоянство в молитве, [непрестанно] устремленной к Богу»[112]. Молитва — для Макария, как мы скоро увидим, она является прежде всего молитвой сердца — может иметь в качестве синонима выражение «память Божия», которая, как и молитва, должна быть постоянной[113]. Как молитва, так и память Божия являются деланием сердца, исходят из него и совершаются в нем; в той же первой *Мемре* (Макария Египетского) сказано: «Не станем соединять в нашем сердце вместе благое и злое, но будем пользоваться только благим через память Божию и попечение о Боге в нашем сердце»[114]; и в другом месте, в отрывке, где Макарий поясняет, что непрестанная молитва есть та самая молитва Духа в нас: «Когда благодать возобитала в человеке, она [благодать] не перестает молиться, ибо Дух непрестанно молится в нем. И это есть степень великих и совершенных: ходят ли они, говорят ли — непрестанно у них на устах и в сердце молитва, устремленная к Богу»[115]. Хотя она может быть и гласной, как об этом сказано в только что процитированном тексте, Макарий прежде всего имеет в виду молитву, совершаемую в сердце, когда говорит о непрестанной молитве и призывает молиться «непрестанно, а не только во время [гласной уставной] молитвы»[116] и «усердно пребывать в молитвенном безмолвии»[117].

Следы этого учения о непрестанной сердечной молитве у восточносирийских мистиков многочисленны. Например, мы уже видели, что Дадишо Катарский цитирует фрагмент из

сирийской версии Макария о непрестанной памяти Божией[118]. Он также упоминает[119], говоря о пользе безмолвия, «постоянную память Божию и забвение всякого [иного] памятования», как раз цитируя по этому поводу авву Макария: «Нужно, чтобы пребывающий в безмолвии не имел совершенно никаких воспоминаний, когда он пребывает в келье»[120]. В другом месте[121] он говорит о непрестанной молитве как об упражнении и как о даре Божием[122].

Симеон д-Тайбуте, в свою очередь, пишет, что «молитва любви есть родник, который никогда не перестает струиться»[123], и прибавляет, что эта молитва есть дар Божий, который подается тогда, «когда сердечный источник возжжен огнем любви»[124]; молитва тогда состоит в том, что «ум (*mad'ā*) непрестанно славит Бога на ангельском языке»[125]. Он также говорит о «постоянном воспоминании благодеяний Божиих»[126] и о необходимости «днем и ночью неослабно пребывать у дверей сердца»[127], — это бдение, если оно состоит в охранении сердца от нападения страстей, также является одной из сторон практики памяти Божией[128].

У Сахдоны, хотя он, по-видимому, относительно мало говорит[129] о постоянной памяти Божией и непрестанной молитве, встречается тем не менее такое прекрасное выражение: «Чувственный воздух станет, быть может, не так близок дыханию наших внешних чувств, как Дух Божий будет постоянно пребывать в нашем сердце, и в нем будет проноситься память о Нем во всякое время»[130], а также следующее весьма содержательное высказывание: «Они должны непрестанно прилежать сокровенной сердечной молитве и к духовной заботе о помышлениях»[131].

Исаак Ниневийский в одном отрывке из *De perfectione religiosa* говорит о непрестанной молитве так, как будто решил собрать вместе аллюзии на многие макариевские тексты, цитированные выше. На вопрос: «"Какова та вещь, которая объединяет все дела монашеской жизни так, что когда кто-либо достигает ее, он знает, что подошел к концу этого образа

жизни?" — он отвечает: "[Это бывает] когда удостаиваешься постоянства в молитве. Достигший этого пришел к пределу всех добродетелей[132], и отныне человек становится жилищем Духа. [Действительно,] если кто-либо не получил поистине дара Утешителя, он не может пребывать в тишине этого постоянства в молитве. Ибо Дух, когда вселился в человека, не прекращает молиться: Сам Дух непрестанно молится [в нем][133]. Тогда, спит ли он или бодрствует, молитва не прекращается в его душе: ест ли он или пьет, уснул ли он или делает что-либо[134], и даже когда он погружен в глубокий сон, благоухание молитвы без усилий разливается в его сердце. Молитва, которой он отныне обладает, не есть молитва по предписанию, но [молитва] на всякое его время"[135]»[136]. В другом месте Исаак рассматривает непрестанную сердечную молитву в связи с ее деятельной стороной и говорит, вновь используя терминологию Макария: «Разумное жительство (*dubbārē d-reʿyānā*) есть сердечный труд, который совершается беспрерывно чрез размышление (*marnīṯā*) о великом грядущем Суде, чрез непрестанную сердечную молитву и [чрез помышление] о Промысле и о попечении Божием в отношении сего мира [...]»[137].

В то же время, хотя Исаак и в других местах упоминает о непрестанной молитве[138], можно было бы ожидать, что он скажет о ней больше. Относительная редкость мест, посвященных непрестанной молитве, в творениях Исаака объясняется, как я думаю, тем, что термин «молитва» у него в общем и целом не применяется к общению с Богом, которое бывает при достижении степени духовного совершенства. Под влиянием ошибочного перевода одной из глав *Сотницы* Евагрия[139], он воспринял терминологию, которая располагает молитву, собственно относящуюся к душевной степени, на степени духовной (или же степени совершенства), характеризуемой изумлением (*tahrā*) пред Богом, которое заставляет ум позабыть самого себя и все, что не является Богом[140]. Впрочем, это изумление иногда называется

«духовной молитвой»[141], и на этом этапе можно говорить о «памяти Божией»: «Те, коих Дух ведет через созерцание, [...] уже не имеют нужды в продолжительной молитве [...]: одной памяти Божией достаточно для них [...], поскольку они никоим образом не являют пренебрежения к занятию молитвой, но воздают ей почтение, вставая в определенное время, не говоря о той молитве, [которая совершается] непрестанно»[142].

Это замечание относится также к Иосифу Хаззайе, который среди всех цитируемых нами авторов более всего испытал влияние Евагрия[143]. Впрочем, как у Исаака, упоминание о непрестанной молитве в его сочинениях не отсутствует, однако она является лишь подготовительной ступенью для перехода на высший духовный уровень; непрестанная молитва у него рассматривается более всего в ее деятельном аспекте, который объединяет ее с добродетелями (исполняемыми, впрочем, под влиянием Духа). Так, он говорит, что «никто не может стать достойным божественных откровений и видений [...] без непрестанной молитвы»[144]. Также среди признаков достижения душевной степени он отмечает следующий: «Ни на одно мгновение твой ум (*mad'ā*) не перестает помнить о Боге, и его язык непрестанно произносит в твоем сердце сокровенную молитву»[145]. И даже тем, кто достиг духовной степени, подобает «не оставлять в пренебрежении деятельные орудия, служащие для сего извлечения прибыли, которые суть умеренный пост, непрестанная молитва телом и умом (*mad'ā*), смирение и любовь друг ко другу»[146]. Однако он уточняет, что среди этих добродетелей непрестанная молитва стоит особняком: «Я говорю здесь не о молитве, совершаемой в определенное время, но о той, которая постоянна и никогда не прекращается [...]: она есть совершенство всех заповедей»[147].

Что касается Иоанна Дальятского, то, хотя и ему известно то, что превосходит молитву[148], он, несомненно, является среди наших писателей автором, который больше всего говорит о непрестанной молитве и памяти Божией, что объясняется, как

я думаю, постоянным и глубоким влиянием Макария на его мистическую мысль. В моей книге *Духовное учение Иоанна Дальятского* я посвящу главу его учению о памяти Божией[149]. Сейчас отметим лишь макариевский характер этого учения и то, что для него истинная непрестанная молитва есть то «оцепенение» (*temhā*), которое приостанавливает обычную молитву: «непрестанная молитва есть оцепенение в Боге»[150].

3.2.3. СМИРЕНИЕ СЕРДЦА И ЛЮБОВЬ К БЛИЖНЕМУ

Среди качеств сердца, занятого непрестанной молитвой, Макарий[151] настойчиво упоминает его глубокое смирение, употребляя выражения, которые мы найдем и у наших восточносирийских писателей.

Достигнув смирения тела, говорит Макарий, подчиняя его постом, бдением, многими молениями и т. п., монах получает «смирение сердца»[152], которое есть «смирение разума (*reʿyānā*), пребывающее внутри сердца»[153]. Оно состоит в том, что «Утешитель полагает закон в сердце чистой души, дабы она ставила себя ниже всякой твари и не смотрела на людские прегрешения»[154]. Тогда «душа, которая возлюбила Бога, [...] не думает о себе, что она сделала что бы то ни было доброе»[155], и «в своих глазах она ниже и ничтожнее всех людей»[156].

В сочинениях восточносирийских мистиков можно найти довольно много мест, которые, по-видимому, являются отзвуком этих отрывков из сирийской версии Макария. Например, у Исаака Ниневийского: «Поистине, смирен тот, кто, имея сокровенно у себя нечто достойное гордости, не гордится [этим], но в помыслах своих [думает о себе], что он — прах»[157]; и: «Человек, достигший совершенного смирения, есть тот, который не имеет нужды находить в разуме (*tarʿīṯā*) своем причину для того, чтобы смиряться. Он исполнил [все, что был должен исполнить], но [однако] этот помысел пребывает в нем как бы

естественно и не требует усилий, так что даже если он получит внутрь себя великий дар, который все творение не может вместить, он почитает себя в очах своих ничтожным грешником»[158].

И у Иосифа Хаззайи: «Второе же знамение, о брат мой, по которому ты почувствуешь, что Дух, Коего ты восприял от Крещения, действует [в тебе], состоит в следующем. В твоей душе рождается истинное смирение; <не о плотском [смирении] говорю я, но о том истинном [смирении],>[159] которое [происходит] из души; при котором, в то время как великие и дивные [вещи] совершаются у человека Духом, живущим в нем, он почитает себя "прахом и пеплом"[160], и "червем, а не человеком"[161], а все [прочие] мыслятся в очах его великими и святыми, когда нет в мысли его ни доброго [человека], ни злого, ни праведника, ни грешника»[162].

У Иоанна Дальятского: «Бывает, что благодать посевает смирение в сердце такового [монаха] и полагает его помыслы ниже праха и пепла»[163]; «Когда человек пробудился от нерадения и расслабления и предался труду покаяния, устраняясь от бесед и встреч с людьми; и [когда] тело было ослаблено и сердце смирилось в слезах и скорби; и [когда] вследствие непрестанного продолжительного повергания пред Богом сделались мертвы все движения, воздвизающиеся страстным образом; и [когда человек], в сокрушении сердца, соделался в собственных очах презренным, уничиженным и ниже всего [...]»[164].

В некоторых из только что процитированных текстов можно заметить четкую связь между смирением сердца и состоянием, когда не видишь людских прегрешений[165]. Мистическим плодом сердечного смирения является невозможность видеть зло в других или, точнее, как говорит Иосиф Хаззайя, видение человека по тому образу, в котором он был сотворен и который вновь обретет в вечной славе[166]. Эта связь между смирением сердца и любовью к ближним, которую мы встречаем одновременно у Макария и у Иосифа Хаззайи, может быть признаком макариевского

влияния на сложившееся у восточносирийских мистиков понимание смирения сердца (определенные аспекты такого понимания можно, безусловно, найти в монашеской традиции в целом).

Относительно дара не видеть людских прегрешений, упоминание о котором мы находим в сирийской версии Макария, но в менее определенной форме и без такой разработки вопроса, как у некоторых из наших авторов[167], — приведем следующий текст Симеона д-Тайбуте: «Когда благодать действует в нас, свет и рачение (*reḥmṯā*) к людям так разливаются в зеркале сердца, что в мире уже не существует ни грешников, ни злых»[168]; а также высказывание Иосифа Хаззайи: «Блаженна душа, если она не унижается до вкушения с древа познания добра и зла, то есть до различения грешников и праведников, хороших и дурных»[169]; и слова Иоанна Дальятского: «Как тот, кто закрывает свои очи, не видит тел, так и тот, чье сердце чисто, не ведает дурных деяний людей»[170].

Основу этой мистической любви объясняет нам Иосиф Хаззайя (но здесь влияние Макария, кажется, дополнено влиянием Иоанна Отшельника[171]): «Ниспадает в душу рачение (*reḥmṯā*) ко [всем] людям и непрестанное прошение об их обращении. И когда [ум] взирает внутрь себя, он видит всех “по подобию образа Божия”[172], в котором они были сотворены. Здесь, в сем видении, присущем этому состоянию, нет ни праведника, ни грешника, “ни раба, ни свободного, ни обрезания, ни необрезания, ни мужеского пола, ни женского”, но всё и во всех зрится Христос[173]»[174]. О том же самом, с некоторыми оттенками и уточнениями, говорится в *Послании о трех степенях иноческого жития* так: «В то же самое время, когда он видит их немощи и низость их грязи [...], он услаждается [...] той великолепной славой, в которой они будут пребывать после воскрешения из мертвых»[175].

То же учение находим у Исаака Ниневийского: «Пусть это будет для тебя точным знаком ясности (*šap̄yūṯā*) души твоей: ког-

да, наблюдая за самим собой, [видишь, что] ты преисполнен сострадания ко всем людям и в жалости по отношению к ним твое сердце изнемогает и горит, будто в огне, — без различия лиц. [...] через это в тебе постоянно будет виден оный образ (*ṣūrtā*) Отца Небесного [= тот, по которому они были созданы]»[176].

Этот текст Исаака подводит нас к обсуждению другого аспекта сердечной любви к людям — ее пламенного характера[177]. Мы еще рассмотрим далее все то, что восточносирийские мистики (и особенно Иоанн Дальятский) заимствовали у Макария в их употреблении символики огня, но здесь отметим, что мысль о связи между действием огня Духа и очищением сердца от всякого видения зла — упоминание о чем неявно содержится в вышеприведенном тексте Исаака и явно, как мы сейчас увидим, у Иосифа Хаззайи — может быть навеяна одним из отрывков сирийской версии Макария: «Жар этого огня очищает сердце, испытует и просвещает его [...]. Сожжем же в этом огне бревно, которое находится в очах нашего сердца, чтобы, очищая взор нашей души, достичь ей состояния чистоты своего естества и того состояния, в котором Бог создал душу в начале, так что уже ничто не мешает ей понимать, когда она созерцает чудеса законов своего Создателя»[178]. Хотя в конце этого отрывка не уточняется, каковы чудеса, созерцаемые душой, и речь здесь идет о состоянии самой души во время ее создания, а не — как в цитированных выше текстах — о видении первозданной природы других людей[179], упоминание евангельского бревна[180] подразумевает сопоставление с видением прегрешений других (видение, которое исчезает, когда сердце, по терминологии Макария, очищено огнем, а душа возвращается к своей изначальной чистоте).

Впрочем, это сопоставление куда менее явное, чем сделанное А. Гийомоном[181], который использует один из текстов греческих *Бесед* псевдо-Макария, в связи с одним местом на ту же тему у Иосифа Хаззайи: «Когда помысел твой простирается ко всем людям, слезы источаются из глаз, словно потоки вод, и все люди

будто пребывают в сердце твоем, и ты обнимаешь и лобызаешь их с рачением (*reḥmṯā*), изливая в любви твоей (*ḥubbāḵ*) благость твою на всех. И, когда ты вспоминаешь о них, пылает сердце твое, словно огонь, силою действия Духа в тебе. И от сего в сердце твоем рождается благость[182] и наслаждение, в котором ты не можешь ничего [дурного] сказать [никакому] человеку, и помысел твой не приемлет по отношению к кому бы то ни было злого расположения[183], но ты благотворишь всем людям мысленно и в действительности[184]»[185]. Профессор Гийомон с этим текстом сопоставляет следующий отрывок из греческой *Беседы* 18:8[186]: «Но иногда [они] как бы плачут и сетуют о роде человеческом и, молясь за целого Адама, проливают слезы и плачут воспламеняемые духовною любовию к человечеству. Иногда такою радостию и любовию разжигает их Дух, что, если бы можно было, вместили бы всякого человека в сердце своем, не отличая злого от доброго. Иногда в смиренномудрии духа столько унижают себя пред всяким человеком, что почитают себя самыми последними и меньшими из всех»[187].

Очевидно, что это сопоставление гораздо более убедительное, чем сделанное нами выше с текстом сирийского Макария, особенно если заметить упоминание у Иосифа Хаззайи и в греческом Макарии о пребывании людей внутри сердца, которого я не нашел в имеющихся сирийских рукописях Макария[188]. С другой стороны, если и рассматриваемые восточносирийские писатели, и сирийский Макарий связывают любящий взор с видением образа Божия в человеке или же чистоты его изначального состояния (понятие, которое отсутствует в процитированном выше отрывке из греческого текста), то можно отметить, что такое рассмотрение других в их первозданной полноте может иметь в качестве источника учение Иоанна Отшельника о видении людей, даже грешников, во славе, которая будет им дана, — видении, основанном на духовной любви, которая направлена на людей[189]. Эта связь между Иосифом Хаззайей и гре-

ческим текстом *Бесед* псевдо-Макария также наводит на мысль[190] о том, что восточносирийские авторы могли располагать более пространной редакцией сирийского перевода Макария, чем та, что дошла до нас.

3.2.4. ЛЮБОВЬ И РАЧЕНИЕ[191]

Другой вероучительный аспект, касающийся деятельности сердца, по-видимому, тоже связан с влиянием Макария: это различие между любовью (*ḥubbā*) и рачением (*reḥmṯā*). Иоанн посвящает этой теме целую беседу[192], основное содержание которой применительно к данному вопросу мы приводим ниже.

Под любовью Божией (*ḥubbēh d-ʾAlāhā*, то есть любовью к Нему) Иоанн подразумевает устремление, одновременно активное и внушенное благодатью[193], которое побуждает с радостью[194] трудиться над все более и более совершенным исполнением заповедей[195], заставляет покинуть мир, чтобы полностью посвятить себя служению Богу[196], и стремиться к такому единению с Ним, о котором в реальности человек пока не имеет представления[197]. И даже если любовь опьяняет[198] и сожигает[199] его в желании посвятить себя Богу, она, однако, пока является делом рабов, которые обязаны повиноваться[200].

Рачение же свойственно сынам[201], которые опытно познали, что они призваны уподобиться своему Отцу и стать с Ним одним[202]. Оно есть некое совершенное приятие[203], претерпевание, относящееся к измерению высшему, нежели аскетическое усердие, вызванное любовью[204], — всепоглощающее желание зрения красоты Божией[205], которое освобождает от всякого иного желания[206], поскольку этим видением сила естественного влечения души изменяется в желание Бога[207]. Одним словом, оно есть мистическое совершенство любви[208]. Собственно, именно к нему прилагается символика опьянения[209] и возгорения[210], поскольку именно оно делает саму любовь по-настоящему пламенной[211],

хотя огонь рачения должен распространяться в мирном состоянии исступления и единения[212].

Большинство этих черт, приписываемых Иоанном Дальятским любви и рачению, можно найти в текстах сирийской версии Макария[213]. Некоторые из них также встречаются, как мы увидим, у Григория Нисского, но ввиду постоянного и прямого влияния[214] Макария на Иоанна Дальятского (о чем у нас еще будет возможность поговорить), именно в сочинениях Макария нужно прежде всего искать источник этих понятий.

Хотя Макарий[215] и не делает явно выраженного различия между любовью и рачением[216], употребление им этих двух терминов показывает тем не менее, что он придает каждому из них вполне определенный смысл.

Любовь (*ḥubbā*) для него особенным образом связана с соблюдением заповедей[217]. Вот почему она находится среди добродетельных деяний[218] или связана с ними[219]. Но она не является плодом одного только человеческого усилия, поскольку она есть дар Господа[220] и, в частности, Его постоянное присутствие в сердце и помыслах[221]. Именно благодаря ее возгорению (*reṯḥā*)[222] можно с легкостью соблюдать заповеди Божии[223]. Впрочем, как кажется, в развитии любви под действием благодати[224] существуют степени[225] — от простого возгорения (или пыла) в делании добродетелей, через ежедневно увлекающую[226] «духовную любовь»[227], к «любви небесной»[228], возженной божественным огнем[229], которая поглощает[230] вкусивших ее[231] и соединяет их с Господом[232]. Отметим здесь, что, даже если любовь, согласно Макарию, фундаментальным образом связана с деланием заповедей и добродетелей и с направленностью душевной воли к Богу[233], вполне естественным представляется ее пребывание в человеке даже до момента мистического единения, которое связано с рачением[234]; ведь слово *ḥubbā* (любовь) у Макария имеет все значения новозаветной *ἀγάπη* и, как он напоминает (цитируя 1 Ин. 4:8.16), «[Сам] Бог есть *ḥubbā*». Термин *ḥubbā*

действительно является передачей слова *ἀγάπη* при переводе Библии и греческого Макария[235], тогда как термином *reḥmṯā* (рачение) переводится в этих текстах слово *ἔρως*[236].

О рачении сирийский Макарий говорит, что оно поглощает[237], побеждает[238], пленяет[239], — как это мы видели и у Иоанна Дальятского, который настаивает на том, что оно есть воспринимаемый и полностью претерпеваемый дар. Для Макария оно также есть неутолимое[240] желание[241], вызываемое действием Святого Духа[242], жажда пития, которым является оно само[243], и опьянение[244] сияющей красотой божественной природы[245]. Итак, для Макария рачение, по-видимому, это собственно мистическая любовь, которой свойственно желание единения с Божеством, тогда как любовь — это главным образом ревностная отдача себя и приведение своей воли в соответствие с волей Возлюбленного.

Однако весьма знаменательно, что сирийский Макарий[246] связывает божественный огонь исключительно с любовью, а не с рачением[247]. Напомним по этому поводу, что у него, как кажется, существует тесная связь между рачением и высшей степенью любви, которая является ее расцветом (то есть «небесной любовью» или даже просто «духовной любовью»[248]), — связь, которой могло бы объясняться отличие в этом аспекте с Иоанном Дальятским, обычно связывающим огонь с рачением. Также напомним, что для Иоанна огонь не является неотделимым от рачения элементом, поскольку он утверждает, что на своей высшей степени рачение больше не обладает свойством огня пылать. Как бы то ни было, связи между Иоанном Дальятским и Макарием в том, что касается в целом темы любви и рачения, можно проследить достаточно четко.

У Иосифа Хаззайи мы встречаем употребление терминов, аналогичных любви и рачению, но менее ясно выраженных, чем у Иоанна Дальятского. У него любовь также есть одна из добродетелей[249], в то время как пламенное рачение характерно для

дара созерцания бестелесных[250]. Однако еще выше располагается понятие «совершенная любовь»[251]: хотя в другом месте Иосиф и говорит, что на духовной степени (то есть, согласно ему, степени, которая находится выше созерцания бестелесных[252]) «душа преисполняется любви и рачения Бога»[253], но на самом деле для него, как и для сирийского Макария, существует связь между рачением и совершенной любовью: «Для любви естественно пылать рачением»[254].

У других восточносирийских мистиков, представленных в данном исследовании, я не заметил[255] четкого различия между свойствами любви и рачения[256].

3.3. ДУХОВНАЯ ВОСПРИИМЧИВОСТЬ

Я упомянул ранее, что то духовное течение, у истоков которого находится Макарий, может быть охарактеризовано выражением «школа чувства, или сознание сверхъестественного»[257], подразумевая опыт переживания вышеестественного, осуществляемого не только путем познания, но также через духовную восприимчивость или эмоциональность. Отпечаток этих явлений можно было отметить во многих текстах или выражениях Макария, приведенных выше. В числе многих других отрывков, которые можно было бы привести по этому поводу, особенного внимания заслуживают те, где Макарий говорит о «вкушении» сладости Божией и Его любви[258]. Тем не менее мы здесь ограничимся тем, что перечислим в связи с этой духовной эмоциональностью или восприимчивостью только несколько типичных элементов учения Макария, которые восточносирийские мистики, по-видимому, унаследовали от него: опыт божественного огня, любовное видение света или красоты Божией, ощущение действия Святого Духа и необходимость этого ощущения для достижения христианского совершенства.

3.3.1. БОЖЕСТВЕННЫЙ ОГОНЬ

Мы уже неоднократно сталкивались в приведенных цитатах (или при их обсуждении) с упоминаниями о божественном огне и об ощущении его жара. Сейчас я хотел бы обсудить некоторые отголоски этих понятий у восточносирийских мистиков, начиная с одного текста Иоанна Дальятского, очевидным образом вдохновленного Макарием, — это предоставит возможность найти подтверждение тому, что именно ему наши авторы обязаны обильным употреблением символики огня[259]:

«Есть действие благодати, ниспадающее в сердце инока, подобно раскаленным углям[260], и согревает его жаром [своим], и охватывает все тело его. И сие есть Дух усыновления[261], Коего мы приняли от Святого Крещения, залог жизни вечной; и Он рождает всех святых для света будущего века; и в Нем мы имеем совершенство по любви Того, Кем все приводится к совершенству. Сие есть тот огонь, о котором сказал наш Господь: “Огонь пришел Я низвергнуть на землю”[262], и прочее. Сие есть то сокровище, о котором сказал святой Павел, что оно у нас в глиняных сосудах, чтобы величие его [было] от Бога [, а не от нас][263]. И сие есть Дух откровений[264], Параклит[265], Дух утешения[266]. Сие есть тот огонь, коим был облечен Адам, прежде чем преступил заповедь. Вкусив же плод непослушания, [Адам] совлекся его и более не сподобился его, пока второй Адам не облек его в оный [огонь] через воду и Дух».

Затем в том же стиле следует перечисление действий Духа в пророках, апостолах, мучениках, святых отцах, и каждое из них начинается выражением: «Сие есть огонь, коий». Затем автор продолжает:

«Сей [огонь] воскресит тела в последний день и облечет их в нетление, а души — в неизменяемость. Сей огонь согревает тело любовию, а душу — рачением. И как сосуды горшечника, которые входят в печь, согревает [сей огонь] всех святых жаром

своим. Любовию к сему огню[267] пылают умопостигаемые природы и взывают, вопия: “Свят, Свят, Свят”[268], и прочее. Любовию к сему огню[269], братия, да станем мы мертвыми для мира и чуждыми для всех похотей его и ради него всякий день да претерпим мы крестную смерть. Блаженны те, кто ощутили действие сего огня, кто уже жительствует в Царствии Небесном и непрестанно наслаждается тайнами будущего века. Поистине блаженны и многократно блаженны они и невыразимы для плотского языка»[270].

Теперь послушаем сирийскую версию Макария[271]: «Итак, будем и мы подражать любви Марии[272], которая не смотрела ни на кого, кроме Сказавшего: “Огонь пришел Я низвести на землю, и как Я желал бы, чтобы он уже возгорелся!” Ибо возгорение этого огня очищает сердце, испытывает и просвещает его; он делает душу как бы золотом в плавильной печи и удаляет из нее то зло, которое этот огонь сжег, словно терния. Ибо написано: “Бог наш есть огонь поядающий”. Он наказывает пламенем огненным тех, которые не ведают Его и не исповедуют Его Евангелие».

«Это тот огонь, который творил чудеса через апостолов, когда они говорили на языках, полученных ими по дару Духа в виде огненных языков. Этот огонь облистал Савла и им были ослеплены его очи и просветилось его сердце, ибо его тело не могло вынести силу этого света. Сей огонь прежде видел Моисей на Синае. Этим огнем был взят на высоту Илия. Этим огнем воспылал Давид и говорил: “Распалилось сердце во мне, и в теле моем разгорелся огонь”. Возгорением этого огня было пылало сердце Клеопы [и его спутника] на дороге, когда Господь наш говорил с ними после Своего воскресения. С этим огнем сочетаются ангелы и вышние силы, по написанному: “Он делает ангелов Своих духами и служителей Своих палящим огнем”».

«Сожжем же в этом огне бревно, которое находится в очах нашего сердца, чтобы, очищая взор нашей души, достичь ей со-

стояния чистоты своего естества и того состояния, в котором Бог создал душу в начале, так что уже ничто не мешает ей понимать, когда она созерцает чудеса законов своего Создателя. Пламенем этого огня изгоняются демоны и их злоба удаляется от нас, изглаждается грех, а наша душа приходит в благое состояние. Сиянием этого огня озаряется ум (*mad'ā*) и исцеляется сердце; этим огнем душа достигает воскресения еще в этой жизни. Он есть поистине сила воскресения и сияние святых, и им одеваются все духовные существа. Помолимся же, братия мои, прося, чтобы этот огонь пребывал в нас и понудил нас достичь его, чтобы, ходя во свете лица Бога нашего, мы не спотыкались на путях Его, но явились как светила в мире сем и пребыли в слове жизни и в трудах праведности, равно как в любви и правой вере во все дни жизни нашей и до конца. Аминь».

Хотя в тексте Иоанна Дальятского практически нет дословных заимствований из текста Макария, оба отрывка тем не менее построены по одной и той же схеме: 1) действие огня в душе; 2) действие огня в пророках и апостолах; 3) увещание. Они также близки по стилю, особенно манерой начинать описание каждого действия божественного огня словами «Сие есть огонь, коий [...]». Текст Иоанна Дальятского, безусловно, представляет собой реминисценцию текста Макария.

В качестве примера использования данной образности другими восточносирийскими духовными авторами процитируем следующие места из Симеона д-Тайбуте: «Душа тогда приходит в ликование от сладости, она ощущает действие благодати в отношении себя и делается пламенной, как от огня. Она преестественно вкушает таинства Духа»[273]. Из Исаака Ниневийского: «С того времени сладость Божия начинает вкушаться человеком вместе с пламенем Его любви, которая горит в сердце и пожигает все страсти тела и души»[274]. Из Сахдоны: «Своим живым огнем [божественная любовь] предуказует [в тех, кто Его любит] в веке смертных грядущее духовное воскресение; она

воспламеняет их своим жаром, непрестанно жалит [их] память нежными остриями своего рачения, разливаясь по телу и возбуждая душу своей крепостию, иссушая в ее очах слезы своим великим жаром»[275]. Из Иосифа Хаззайи (у которого подобных текстов весьма много): «Огонь помышлений, распаляющий ум (*hawnā*) во время молитвы есть теплота действия Святого Духа. Когда божественный огонь охватил движения души, он попаляет не их, а только колючие терния и плевелы, которые противоестественны. Движения же души он блистательно просвещает»[276].

3.3.2. СВЕТ И КРАСОТА БОГА

С опытным ощущением жара божественного огня у Макария соединяется опытное познание божественного света[277], которое, в свою очередь, связано с видением красоты Божией[278].

Изобилие световых образов — одна из характерных черт макариевских сочинений[279]. Так, например, в сирийской версии можно прочесть, что «мы, посредством веры, удостаиваемся созерцать Духа Божия очами нашего ума, и ими видим ясно, чисто и просветленно истинного Друга — нашего Господа и Бога, сладкого и любезного, возлюбленного и любимого, преславного Жениха, Царя Христа, когда душа просветилась и была умыта, приведена к ясности и очищена Святым и поклоняемым Духом, так что ей стало легко взирать на Него, видеть Его и созерцать Его в оной красоте, благообразной, вожделенной, возлюбленной и любимой, неизреченной и непостижимой»[280]. Тогда «свет утренней духовной Звезды воссиявает в уме (*hawnā*)»[281], и «блистающие лучи Солнца правды сияют в душе»[282]. Вот почему сыны Божии сами суть свет, а не тьма[283], поскольку Макарий, хотя и использует символику ночи, описывая моменты, когда благодать отступает от души, испытывая ее стрелами бесов, приписывает ей исключительно негативный смысл, несмотря на то, что при таком помрачении рождается сердечное смирение[284].

Цитируя стих из 16-го псалма: «Давид говорит здесь о ночи, а не о дне, потому что обман врага есть ночь; сын Божий есть свет, [...] тогда как сатана есть ночь»[285].

Этот макариевский опыт света Божия, так же как порожденное любовью созерцание Его красоты, часто упоминаются рассматриваемыми восточносирийскими авторами. Так, Симеон д-Тайбуте говорит о новом свете благодати, ощущаемом душой[286], который сияет в полученном нами при крещении усыновлении, как в зеркале[287], и восклицает: «Если бы знал ты, монах, какая красота сокрыта в тебе!»[288] Дадишо Катарский упоминает о видении святого света, которым сияет ум, — видении, которое дается человеку, удостоившемуся этого благодаря духовной молитве, вместе с видением божественного света славы Христовой, являющейся внутри души через откровение Святого Духа[289]. Приведем также следующие тексты Сахдоны с отчетливым присутствием отголосков макариевской образности: «Итак, возжем в себе пылающий жар любви [Божией] через сообщение с Ним, которое [рождается] от чистоты сердца. Ибо от непрестанного воззрения разума (*reʿyānā*) к Нему и от светоносного сияния простоты душевного ока, смешанного с великим сиянием горения вышнего света, ярко разгорается в душе уголь огня любви [к Богу]»[290]; и еще: «Блаженна душа, чье око очищено от смятения тьмы века [сего] и сделалось простым и светлым, чтобы узреть Господа в облаке света! Все его тело будет светлым, зрак лица его будет блистать славой и, [...] ангелы поставят его [когда он выйдет из облака] возле нашего Господа в превышнем свете»[291].

У Исаака Ниневийского использование макариевской символики света обнаружить труднее. Свет упоминается лишь мимоходом и не становится объектом никакого лирического размышления[292]. Возможно, причина этого в том, что Исаак, по-видимому (как заметил А. Венсинк[293]), пишет преимущественно об этапах духовной жизни, предшествующих ее вершинам. Напротив,

у Иосифа Хаззайи мы встречаем множество мест, напоминающих о макариевском опыте духовного света, хотя этот автор часто перемешивает выражения Макария с евагриевскими понятиями «безвидного света» или света цвета сапфира, неба и кристалла[294]. Из большого числа его текстов о свете[295] мы воспроизведем те, которые, по-видимому, несут в себе наиболее четкий отпечаток заимствования из Макария: «Непрестанно смотри в обитель своего сердца, дабы узреть там оную Звезду, которая является на земле сердца смиренных. [...] Есть много монахов, которые при явлении [сей Звезды] в земле их сердца приходят в ужас от Ее видения по причине крепости Ее света и не могут устоять пред Ее жаром в час, когда она зрится внутри их сердца. Блажен, братия мои, тот, кто удостоился видения сей Звезды! [...] Когда душа стяжала навык в постоянном видении Ее, Которая является ей, тогда каждый раз при лишении Ее видения красота этой [Звезды] возжигает в ней желание ее любви»[296]. И еще следующий отрывок из *Вопросов и ответов*, о свете, которым будут пронизаны люди в будущем веке: «В будущем веке, когда все люди восстанут из праха и облекутся славой воскресения, не будет [уже] там внешнего или внутреннего, но их естество станет светом. [Ибо] как изнутри солнечного диска исходят лучи, которые скрывают его, так будет и у святых: оный свет, которым они облекутся, будет исходить из них, и они будут сокрыты в нем; их тело станет целиком зрением, целиком слухом. В том месте, где они будут обитать, будет всецело свет, брачный пир, за которым они воссядут, будет исполнен света, ибо всё, что там, есть свет»[297].

Но и в данном аспекте Макарий наиболее очевидным образом повлиял на Иоанна Дальятского. Видение света и красоты Божией является темой, к которой он возвращается почти постоянно. Все его учение может рассматриваться как описание все большего и большего приобщения к божественному свету, который созерцается в природе, в душах и сам по себе, причаствуемый в своей премирности при непрестанном движении,

когда беспрерывно чередуются вхождение в облако и видение более прекрасного света[298]. К употребляемым им символам он любит часто прибавлять упоминание света: Бог есть море света[299], гора света[300], Его благодать — покров из света[301], а Христос сияет даже в воде, которую пьет монах[302].

3.3.3. ОПЫТНОЕ ПОЗНАНИЕ ДЕЙСТВИЯ СВЯТОГО ДУХА

Само заглавие *Духовные беседы*, данное греческому собранию бесед Макария, явно указывает на то значение, которое он придавал действию Святого Духа в мистической жизни, — действию, которое, по Макарию, познается не только через веру или богословское учение, но и через разного рода опыт Его «ощущаемых» воздействий[303].

Сирийская версия Макария также много говорит об ощутимых действиях Святого Духа в душе. В ней говорится, что именно под влиянием Духа в уме рождается непрестанное памятование о Боге и любовь к Нему (то рачение, которое, как мы видели, есть любовь, ощущаемая как действие могучей силы, как неутолимая жажда и опьянение), а также вожделение будущих благ[304]; Дух просвещает и очищает душу, соделывая ее ясной и чистой, чтобы она могла созерцать славного Жениха во всей Его красоте[305]. Будучи началом жизни[306] и любви[307], Дух вызывает наслаждение[308]. Он почивает в сердце благодаря крещению огнем[309], и, когда человек облекается в небесный образ, он «ощущает действие Святого и поклоняемого Духа»[310].

Действие Бога через Его Духа имеет свои степени, которые можно распознать. Псевдо-Макарий, возможно, первый автор, который заинтересовался духовным становлением с психологической точки зрения. Так, в *Послании* I Макария Египетского[311] рассматриваются различные ступени, по которым благодать Божия заставляет проходить того, кто взыскует ее: сначала она дарует ему скорбь о его прошлых прегрешениях, затем смирение

тела (проявляющееся через телесные деяния, такие как пост, бдение и т. п.), потом смирение сердца (вместе с благодатным даром не замечать грехов других людей, а видеть только собственные грехи). После чего она предает его разного рода испытаниям, чтобы научить его уповать только на Бога, и, в соответствии с его верой, она временами посылает ему «святую силу», которая его укрепляет и поддерживает через дар слез, опыт сладости Божией и покой сердца. Наконец, она предает все его существо под иго Утешителя[312]. Похоже, именно тогда Его действие становится особенно ощутимым: сила Духа начинает являть пред сердцем небесное[313], Утешитель делает законом для сердца чистой души — ставить себя ниже всякой твари и не видеть человеческих прегрешений[314], верно пребывать в делании добродетелей и в непрестанной молитве[315]. Однако человек при этом не утрачивает возможности повернуть вспять: если, со своей стороны, он ослабевает в строгом хранении даже самых незначительных добродетелей, он теряет, вместе с сердечным покоем, благодать пребывания под правлением заповедей Духа[316].

Осознание действия Святого Духа, знамения, по которым узнается это действие, — эти понятия часто встречаются у восточносирийских духовных писателей. Симеон д-Тайбуте говорит о знамении (*ʾāṯā*), по которому мы узнаем, что получили помилование: когда внешние (т. е. телесные) чувства и внутренние страсти успокаиваются, и когда оживают движения Духа и в душе царствует таинственное утешение[317]. В другом месте он пишет: «Душа приходит в ликование от услаждения, она ощущает действие благодати в отношении себя и делается пламенной, как от огня; она вкушает преестественным образом таинства Духа»[318]. Дадишо Катарский говорит, что именно через откровение от Святого Духа божественный свет славы Христа является внутри души[319]. Сахдона также часто намекает на опыт действия Духа в душе; приведем следующий прекрасный отрывок: «Когда взор телесного ока очищен и его свет смешивается

с сияющим блистанием солнца, он видит его самое в его свете; так и когда сердце очищено, и озаряется око его ведения, и свет его взора смешивается с сущностным блистанием Духа Божия, оно видит духовно великое Солнце правды и услаждается Его красотой в благодатном сиянии духовных лучей, изливающихся свыше. И если мы употребим великое усердие относительно сего, чувственный воздух станет, быть может, не так близок дыханию наших внешних чувств, как Дух Божий будет постоянно пребывать в нашем сердце, и в нем будет проноситься память о Нем во всякое время, все больше водворяясь в нас и являясь нам в постоянном размышлении о Нем, питая нашу душу, как воздух питает наши тела»[320]. В этом тексте можно заметить некоторые мысли или выражения, свойственные уже цитированным текстам Макария.

Из Исаака Ниневийского приведем следующий отрывок, где содержится призыв ко внутреннему наблюдению с целью узнать, на какой степени (*mšuḥṭā*) духовной жизни находишься: «Постоянно смотри в себя, возлюбленный. Замечай всю суровость [твоих] трудов, гнетущие [тебя] скорби, пустынное место, где ты живешь, проницательность твоего ума (*ḥawnā*), равно как остроту ведения, долгое время твоего безмолвия, многие целебные средства против искушений, применяемые к тебе истинным Врачом для оздоровления внутреннего человека: [средства], иногда [приходящие] от демонов, а иногда от болезней и телесных страстей, [...] иногда же, опять, через смягчающие перевязки благодати: возгорение, сладостные слезы, духовную радость [...]. По всем таковым знамениям ты сможешь узнать степень, на которой находится [твоя] душа»[321].

Что касается Иосифа Хаззайи, то рассмотрение осознаваемых действий Духа или благодати является предметом значительной части его сочинений. В качестве примера можно отослать читателя к отрывку из *Книги вопросов и ответов*[322], опубликованному Минганой[323], а также к комментарию, который

сделал к нему А. Гийомон[324], выявивший влияние Макария на этот отрывок. Также можно привести следующую выдержку из *Сотниц*, где Иосиф Хаззайя упоминает один из макариевских признаков перехода на новую духовную степень: «Память Божия, которая постоянно усиливается в душе, является знамением того, что она начинает менять один мир на другой, то есть сей мир видимый на оный невидимый. Блаженна она, если не расслабляется и не изменяет своему образу действий, ибо оба [мира] будут принадлежать ей!»[325].

Само собой разумеется, что Иоанн Дальятский, являясь не столько теоретиком мистики, сколько учителем, научающим соответствующему образу жизни, прилагает особенное старание, чтобы описать опыт действия Духа в душе в его становлении, и это описание он делает с таким сильным лиризмом и пламенным воодушевлением, каких нельзя встретить у других восточносирийских мистиков.

Святой Дух есть, несомненно, божественное Лицо, о Котором он говорит чаще всего. Из всего обилия текстов я ограничусь воспроизведением лишь нескольких выражений в связи с тем, что было приведено из Макария. Как и последний, Иоанн говорит о наслаждении, которое вызывает Святой Дух: «На Твоем лоне они наслаждаются веянием дохновения Твоего Святого Духа [...]»[326], ибо «питие — действие Его Духа в твоей душе!»[327]. Именно Дух «соединяет с дивной красотой [тех, которые достигли истинной молитвы]»[328]. Это Он «пробудит в душе твоей все, что потребно для монашеского чина»[329], — слова, вызывающие в памяти сказанное Макарием о «соблюдении заповедей Духа»[330].

Вот, помимо прочего, одно из рассуждений Иоанна Дальятского о различных степенях действий «благодати Духа». «Отсюда я покажу пред тобой, брат мой, откуда и посредством чего благодать Духа полагает начало очищению твоей души через святых ангелов, если ты выказываешь ей послушание и стой-

ко пребываешь в безмолвии и борении трудов и браней; посредством чего делается она чиста и ясна, и чем освящается и сияет для получения дарований и откровений и [умного] восприятия тайн Божиих; в каких местах ум (*ḥawnā*), проходя через них, стяжевает [умное] восприятие и ведение; посредством чего он бывает поглощен в глубоком оцепенении (*b-ṯemhā*) при видении света, и отъемлются у него [умное] восприятие и свобода, и забывает он себя самого.

Когда благодать вначале снисходит на монаха, то производит в нем восприятия, состояния покоя и неведомые утешения, и, постепенно, взращивает ум (*ḥawnā*) посредством состояний покоя, посещений, видений, приводящих в оцепенение (*tmīhē*), и откровений до тех пор, пока он не будет поставлен в облако су́щностного света, откуда нет исхода, и в коем он зрит лучи света, коии, [исходя] от сущности, воссиявают на него, и он просвещается. В них он день ото дня возвышается и погружается по мере своего усердия и трезвения, от славы в славу, посредством Господня Духа, в неком преображении по образу Того, у Кого нет образа, чрез единение и совершенное смешение (*ḥulṭānā*) с Богом, и через видение и познание Его славы, коия превыше миров, — [образу,] коий зрится и познается посредством невидения и неведения»[331].

3.3.4. ВОСПРИЯТИЕ ДЕЙСТВИЯ ДУХА, НЕОБХОДИМОЕ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО СОВЕРШЕНСТВА

Настойчивость, с которой Макарий говорит об ощутимом действии Святого Духа, доходит у него до утверждения, что опытное познание этого действия необходимо для совершенства. И в греческом тексте *Духовных бесед*, и в сирийском переводе макариевских писаний в том виде, в котором они известны нам сейчас, об этом говорится вполне ясно[332]. Ограничившись сирийским переводом, мы можем найти следующие

места: «Пока мы не наслаждаемся Духом нашего Господа, закон греха действует в нас»[333]; «Нетленная слава еще остается неведомой для нас, ибо мы все еще подвержены действию тьмы: мы не облеклись в одеяние света [...] и не преобразились обновлением разума (*reʿyānā*) нашего [...]. Мы не носим язвы [Иисусовы] на теле нашем [...], но являемся жилищем злых духов»[334]. Или в другом месте: «Поскольку мы не пробудили нашу душу, свет дня еще не воссиял нам [...]. И поскольку мы не очистили нашу душу [...], мы не опьянели от пития рачения Божия и даже не возжаждали его, и мы не восчувствовали и не ощутили любви небесного Жениха»[335].

В том же смысле Симеон д-Тайбуте утверждает, что «предел всякого совершенства для человека, предрасположенного к изменчивости, — быть опьяненным от близости с Богом»[336]. Также он говорит в тексте, приведенном выше, что признак, по которому мы узнаём, что получили помилование, состоит в пробуждении в нас движений Духа и мистического утешения, которое Он вызывает[337] (причем этот «ощутимый» признак, как кажется, тесно связан с самым фактом явления Божиего милосердия). Для Исаака Ниневийского немощь телесных чувств не может быть исцелена, а все видимое не может быть попрано ногами, если душа не достигла опьянения верой в Бога, вызванного ощущением (*rḡešṯā*) ее силы[338]. Ощущение разумением (*d-nergaš reʿyānā*) духовных вещей является для него нормой, когда ум освободился от многих помыслов и достиг единства и простоты, которую дает чистота[339]; ибо откровения являются способом очищения ума (*hawnā*): «Чистота тела есть незапятнанная святость; [...] чистота ума (*hawnā*) — когда он очищен откровениями от движения относительно всего, что подпадает [телесному] чувству по причине своей косности»[340]. Итак, мистический опыт, по Исааку, необходим для полного совершенства человека, и он доходит даже до утверждения, что степень участия в вечном блаженстве зависит от опыта, полученного еще здесь: «Если

[человек] умирает, не увидев вблизи это место [духовного состояния][341], то, думаю, его наследие будет вместе с теми из древних праведников, которые ожидали совершенства, но [...] не узрели его»[342]. Согласно Иосифу Хаззайе, все три степени очищения, соответствующие чистоте тела, души и ума (*hawnā*), сопровождаются и даже состоят из разных видов мистического опыта, хотя две первые еще не представляют собой совершенства[343]. Можно сказать, что духовность наших восточносирийских писателей, особенно «душевная», тоже в основе своей мистична, то есть тесно связана с вышеестественным опытом присутствия и действия Бога в человеке.

Следовательно, Иоанн Дальятский не преподает оригинального учения, но его доктрина очень близка к учению Макария, когда ему случается говорить, что вход в место, где в вечности пребывает Господь превыше облака Его славы, невозможен для того, кто не имел такого опыта еще в этой жизни[344], или что «все, кто не видели этих вещей, еще пребывают среди мертвых»[345]; а также когда он утверждает, что всякий, постоянно старающийся пребывать в памятовании Бога, в некий промежуток времени непременно увидит Звезду света, сияющую внутри сердца при неизреченном изумлении[346], и что только злая воля[347] и расслабление лишают нас этого видения Христа[348].

Чтобы закончить этот краткий обзор нескольких аспектов, в которых проявляется влияние Макария на восточносирийскую мистическую традицию, я хотел бы привести здесь в качестве примера некоторые заимствования у Иоанна Дальятского образов и стиля в целом, по-видимому, из макариевских творений.

Образы, общие для обоих авторов: смена времен года, которая происходит «для нашего наставления»[349]; облака, которые свыше проливают дождь благодати на землю сердца, возделанную нами[350]; проточная вода, мысль о которой наводит обилие

слез[351]; чужеземные народы (злые помыслы), которые нужно изгнать из сердца[352]; сияние славы солнца, открыто являющееся телесным очам и изображающее славу Солнца правды, зримого в сердце очами внутреннего человека[353]; пурпурное одеяние, которым становится душа для царства Христова[354]; больной лихорадкой, отказывающийся от пищи, как образ духовного человека, отвергающего мир как испускающую зловоние вещь[355], и т. п.

Отметим также многочисленные общие выражения, касающиеся аскетической жизни и мистического богословия. Например, молитва, «превосходнее всех деяний добродетели»[356]; образ жизни отшельника, подобный жизни ангелов[357]; сравнение с тем, кто ежедневно только начинает трудиться в винограднике Христовом[358]; воскрешение еще в здешней жизни — результат сияния божественного огня[359], и т. п.[360]

Наконец, помимо этих отдельных заимствований, важно отметить очевидное родство стиля у Иоанна Дальятского и Макария: лиризм, воодушевление и восторженность Иоанна, по-видимому, во многом обязаны Макарию. Мы уже сопоставили, в частности, два отрывка о божественном огне, но можно было бы сравнить и обнаружить параллели во многих других местах. Например, сопоставив начало *Послания* 15 Иоанна Дальятского[361] с отрывком из *Послания* 9, приписанного в сирийской редакции Макарию Египетскому[362], можно наблюдать, что оба содержат одинаковые литературные обороты и сходный библейский символизм. Или можно сравнить речь, с которой Христос обращается к душе в сирийской версии Макария[363] и которой у Иоанна Дальятского соответствуют многие беседы с Богом такого же задушевного и нежного характера: «Я принадлежу тебе со всем, что у Меня есть[364] [...]. Я даю тебе дар больший и наилучший, чем все: Мое тело тоже принадлежит тебе [...]. Вот что Я даю тебе, не принадлежавшее тебе по природе: Меня Самого и все, что Я имею, вместе с сокровенными сокровищами мудрости».

3.4. «МЕССАЛИАНСТВО» МАКАРИЯ У ВОСТОЧНОСИРИЙСКИХ МИСТИКОВ

Мы надолго остановились на сочинениях Макария по причине их определяющего влияния на восточносирийскую духовность. Перед тем как закончить с этой темой, нужно рассмотреть еще один вопрос, связанный с важной ролью, которую сыграло учение Макария в формировании мистического восточносирийского богословия: необходимо ли связывать его влияние с обвинением в мессалианстве, которое было выдвинуто иерархией Церкви Востока против некоторых мистиков этой Церкви?[365]

Основные пункты, по которым обвиняли мессалиан[366], известны: утверждение, что Святой Дух сходит в душу чувственным образом и что до того, как это произойдет, демон и Дух обитают в ней вместе; безразличие к таинствам и поиск спасения в одной непрестанной молитве; презрение к телесному труду; разврат под прикрытием духовной свободы. Мы уже говорили в другом месте[367] о том, что в действительности могло скрываться под обвинением в мессалианстве, направленном против Иоанна Дальятского и его собратий; но поскольку после исследований Л. Виллекура[368] сочинения Макария рассматриваются в более или менее тесной связи с духовным течением мессалиан, в данном случае для нас важно понять, не подставило ли в определенной мере влияние псевдо-Макария сочинения наших авторов под обвинение в мессалианстве, какова бы ни была степень обоснованности такого приговора.

В первую очередь следует констатировать, что соборы Церкви Востока, поднимавшие тему мессалианства, никогда не связывали его собственно с учением Макария[369], не делали этого и обличители ересей, принадлежавшие к восточносирийской богословской традиции, вроде Феодорита[370] и Феодора бар Кони[371]. Кроме того, гарантом православия сочинений Макария

в их глазах должно было выступать то обстоятельство, что они не сомневались в авторстве Макария Египетского и Макария Александрийского. Добавим, что сирийская версия этих сочинений (по крайней мере, в том виде, в каком она сохранилась до наших дней) не содержит или значительно смягчает все то, что явно роднило бы ее с мессалианством в греческом тексте *Духовных бесед*[372].

Действительно, известно, что в *Беседах* псевдо-Макария содержатся выражения, которые фигурируют среди тех, которые ересиологи приписывали мессалианам[373]. Наиболее разительны совпадения одного отрывка из *Беседы* 8[374] с параграфом в перечне мессалианских заблуждений, составленном Иоанном Дамаскиным[375]: в обоих говорится о светоносном явлении человеку, который молится перед алтарем и которому приносятся три хлеба, замешанные на елее. Это также касается § 2 и 3 того же перечня Иоанна Дамаскина[376] и § 19 *Беседы* 27 псевдо-Макария[377]: в текстах одинаковым образом утверждается, что Сатана и демоны обладают душой человека, что природа человеческая состоит в общении с ними таким образом, что Сатана и Святой Дух вместе обитают в ней. Помимо этих дословных соответствий выявляются и параллели в области учения между текстами ересиологов и *Духовными беседами*; в первую очередь, часто повторяемое в последних утверждение об одновременном обитании в душе демона и Святого Духа до тех пор, пока второй не изгонит оттуда первого[378], причем говорится, что даже тело Самого Христа было поначалу жилищем злого духа[379]; а также утверждение, что возможно чувственное общение со Святым Духом или божественной природой, поскольку она может изменяться, как пожелает, чтобы быть причастуемой[380].

Ни один из упомянутых только что макариевских отрывков, демонстрирующих тесную связь между псевдо-Макарием и мессалианством (какова бы ни была природа этой связи), не встречается в дошедшем до нас сирийском переводе. Однако по

сути в нем остается то же самое в своей основе учение о «чувственном» ощущении действия Духа[381] и о сообитании в душе демона и благодати, хотя по последнему вопросу сирийский перевод не имеет той четкости, какая есть в оригинальных текстах, приведенных нами здесь. Вот наиболее «мессалианские» тексты, говорящие об обитании демонов в душе, которые я обнаружил в сирийском переводе: «Знай, что всякий подверженный испорченности ум (*madʿā*) состоит в общении с Сатаной, а не с нашим Спасителем [...]. Таким-то образом мы общаемся с тьмою и со светом. Но храм Божий не может пребывать в мире с идолами. Итак, будем верить без сомнения [...]»[382]; и: «Мы — жилище злых духов»[383]. Но обычно в сирийском переводе при затрагивании данной темы говорится больше о том, что к душе прилепляется или обитает в ней не сам демон, а его лукавство или грех, которые тревожат сердце и изгоняют из него единение с Господом в любви[384]. В нем даже утверждается, что демон «не знает всех сердечных помыслов, но, как если бы было дерево, полное ветвей, с которого он взял две или три из них, а прочие от него ускользнули, так и члены души многочисленны, как ветви, и из мыслей и помышлений он мало знает и мало понимает, многого не постигая»[385]. Итак, представляется вполне естественным, что сирийский перевод Макария не связывался иерархией Церкви Востока с мессалианством, поскольку точки соприкосновения с этой ересью в нем еще менее явны, чем в греческом оригинале.

Тем не менее влияние сочинений Макария на мысль восточносирийских мистиков все же оказало определенное влияние на их обвинение в этой ереси. Обратимся к деяниям собора, созванного патриархом Тимофеем I в 786–787 гг.[386]

Мы можем обнаружить в них пять обвинений, выдвинутых то ли против Иоанна Дальятского, то ли против Иосифа Хаззайи, которые, по мысли отцов собора, были связаны с мессалианством. Это утверждения о том, что 1) творение может видеть

Творца (текст деяний собора, § 2, 3, 5); 2) надо отвергнуть молитву и богослужение, чтобы получить дар Святого Духа (§ 3); 3) еще здесь возможно достичь совершенства (§ 5); 4) совершенный не имеет нужды в рукоделии или в аскетическом подвиге (§ 3); 5) Тело и Кровь Христово освящаются именно непрестанной молитвой.

Первое обвинение является скрытым обвинением в мессалианстве[387]. В другой работе мы рассмотрим вопрос о видении Бога у Иоанна Дальятского и придем к выводу, что его учение по данному вопросу не является собственно мессалианским[388]. Но очевидно, что в отношении Иоанна Дальятского, равно как и в отношении Иосифа Хаззайи, собор приписывает обвиняемым учение о чувственном видении Бога, которое, как бы то ни было, связано с телесным видением, наподобие учения мессалиан, основные положения которого, в том виде, как они были представлены у ересиологов, подразумевались собором.

Чтобы нам остаться в границах восточносирийской богословской традиции, приведем в качестве примера следующие отрывки из Феодорита Кирского: «[Мессалиане говорят, что последователь Духа] свободен от дурных телесных движений, ясно видит будущее и созерцает собственными очами божественную Троицу»[389]; и еще: «Они хвалятся, будто видят Отца, Сына и Пресвятого Духа телесными очами и якобы чувствуют посещение Духа»[390].

А вот слова Феодора бар Кони, современника собора, созванного Тимофеем[391]: «Они захотели иметь откровения и удостоиться духовного видения. Когда этот помысел утвердился в них, тогда им чувственным образом (*meṭragšānā'īṯ*) открылся Сатана и внушил им, что это откровение Духа Утешителя, Коего наш Господь послал почить на Апостолах в горнице»[392]; и еще: «Сказано неким из святых, что когда явился ему Сатана как свет, тот сказал ему: “Не желаю телесными очами видеть Христа”. “Другой же, когда демоны являлись в виде света и огня,

закрывал свои глаза, чтобы не видеть их. Ибо они просили о том, чтобы только одним умом (*hawnā*) удостоиться видеть свет Христов. Сего-то не поняли эти безумные мессалиане [...], и вместо света дал им видеть тьму Сатана, которого они приняли как Христа и которому молились как [своему] Спасителю!»[393] Отождествление учения восточносирийских мистиков об ощущении действия Святого Духа и учения, в котором ересиологи обвиняли мессалиан, о чувственном видении Бога или видении вышеестественного внешними чувствами, телесным или физическим образом, конечно, является необоснованным. Согласно нашим авторам, прежде всего ум видит и воспринимает вышеестественное[394], и они спешили выдвинуть требование не доверять никакому чувственному видению, которое приходит извне человека[395]. Но для тех, кто не углубляется в учение мистиков, легко отождествить любой духовный опыт, выраженный чувственными символами, с материализмом, в котором упрекали мессалиан (особенно если мистики говорят о некоем участии тела в духовном опыте)[396].

Второе и четвертое обвинения, упомянутые нами выше, также могут быть связаны с текстами ересиологов о мессалианах. Например, со следующим отрывком из Феодорита: «Их также называют “вдохновенными”, поскольку они восприемлют действие некоего демона, принимая оное за присутствие Святого Духа. Те, которые полностью заражены этой болезнью, считают злом рукоделие и, предаваясь сну, называют сонные мечтания пророческими»[397]; и с текстом Бар Кони: «Всякий, кто получил упомянутое откровение, сделался, по их мнению, совершенным и бесстрастным; он воспринял Святого Духа, и отныне греховные страсти уже не возникают в нем. Вот почему он уже презрел пост, воздержание, бдение, [...] воспротивился рукоделию как постыдному деланию. Он предался праздности и сну, при этом принимая за откровения мечтания, случавшиеся с ним от демонов»[398]. Интересно отметить, что у Иосифа Хаззайи в *Послании*

о трех степенях иноческого жития — сочинении, которого особенно коснулся собор Тимофея I[399], — прерывание богослужения и рукоделия связано с усилением действия Святого Духа в душе и с состоянием глубокого безмолвия: эти утверждения могли дать повод к сближению его позиции с учением мессалиан о действии Святого Духа и вменявшейся им практикой сна; впрочем, для Иосифа Хаззайи возврат к участию в богослужении и рукоделию является обязательным, после того как эти мистические состояния прекращаются[400].

По поводу третьего обвинения, о возможности достичь совершенства или бесстрастия[401], мы отошлем читателя к вышеупомянутым текстам Феодорита и Бар Кони. Сопоставление с мессалианством также и в связи с этим утверждением не может быть осуществлено без оговорок. Мы уже видели[402], что для восточносирийских мистиков бесстрастие никогда не является окончательным и не освобождает от аскетического подвига; «степень совершенства», характеризующаяся абсолютной духовной пассивностью, является не этапом, который делал бы все предыдущие недействительными, а ступенью, которую можно выделить при анализе различных молитвенных состояний, даже если на высшей стадии духовной жизни пассивные благодатные мистические состояния преобладают и становятся все более продолжительными[403].

Последнее обвинение напоминает о приписываемом мессалианам презрении к таинствам и о том значении, которое они, в противоположность этому, придавали непрестанной молитве. Феодорит по этому поводу говорит: «Они утверждают, будто божественная пища, о которой Христос Господь наш сказал: “Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь будет жить вечно”, не приносит [человеку] ни пользы никакой, ни вреда»[404], прибавляя: «Он [«старец»] сказал, что божественное крещение не имеет никакой пользы для удостаивающихся его, но что лишь одна усердная молитва может изгонять демона, обитающего

[в человеке]»[405]. Немного далее Феодорит уточняет: «непрестанная молитва»[406]. А Бар Кони утверждает: «Говорят, что они придерживаются такого учения, будто каждый из людей получает по преемству естества демона, который остается с ним в течение всей жизни и не изгоняется ничем иным, кроме как молитвой, иначе говоря, неистовыми действиями, которые они зовут «совершенством». [И таким образом] они говорят, что крещение не производит ничего в приемлющем его и что благодать Духа не подается посредством его. Святые Таинства [по их мнению] тоже бесполезны для приобщающегося им, но помощь приходит от той молитвы, которая приносится ими демону, являющемуся им»[407].

В противоположность этим обвинениям можно видеть, что у Иоанна Дальятского стремление к непрестанной молитве нисколько не упраздняет важность таинств[408]. Что касается Иосифа Хаззайи, то для него вся мистическая жизнь является расцветанием крещенской благодати[409], и он даже ощущает необходимость для Илии и Еноха до Второго пришествия Христова приобщаться из рук ангелов в день каждого великого праздника, совершающегося на земле![410]

Мы видим, что собор Тимофея решил насильно включить наших авторов в число мессалиан[411]. Но в какой мере мессалианство псевдо-Макария, каким бы оно ни было слабым или даже мнимым, могло через оказанное этим писателем влияние предрасположить наших авторов к тому, что они подверглись такому обвинению? Можно с уверенностью сказать, что многие из вероучительных пунктов, выдвинутые против них в уже искаженном и подогнанном под мессалианство виде, имеют макариевское происхождение.

Так, нарекание, касающееся видения Бога «чувственным» образом, так же как и телесное видение Его, может основываться на множестве выражений Макария, широко использующихся нашими авторами, выражений эмоциональных или относящихся

к символизму, которые дурно предрасположенный ум может воспринять только в материальном смысле: таковы упоминания о свете, пище, питии, наслаждении, опьянении и т. п. Макариевское понятие «сердца» также может быть связано с «материалистическим» истолкованием, которое выражено собором по отношению к учению наших авторов о видении Бога или об ощущении Его действия: в самом деле, сердце, в котором имеет место «чувственный»[412] опыт действия (или «энергии») Святого Духа, является, как мы видели[413], одновременно плотским сердцем и «сердцем души», что создает основу для утверждения об участии самого тела в мистической жизни. Вспомним прекрасное выражение Макария: «В наших очах есть иные очи...»[414]. Однако следует заметить в его «оправдание», что по поводу участия тела в мистических благодатных состояниях, вызываемых Духом, наши авторы являются более макариевскими, чем он сам. Это в особенности касается Иоанна Дальятского, который то и дело говорит о том, как огонь Духа охватывает самое тело, как оно пропитывается ароматом Христа во славе, как его проницает наслаждение Божией сладостью... Макарий — как в греческом оригинале, так и в сирийском переводе — выражается насчет этого куда более сдержанно.

Первостепенная важность непрестанной молитвы — понятия, унаследованного нашими авторами прежде всего от Макария, но дискредитированного мессалианами в собственном смысле слова, — также легко могло послужить для отождествления их с последними на соборе. Однако ни восточносирийские мистики, ни Макарий не умаляют важности таинств по сравнению с молитвой. Говоря о крещении, в сирийском переводе утверждается, что для совершенства недостаточно воспринять в нем задатки сыноположения или даже впоследствии принять дарования вроде дара исцелений, говорения на языках или истолкования священных книг, но что действительное значение имеет истинная любовь: «Она никогда не перестает, ибо

в истинной любви нет перемены и [чрез нее] возлюбленные достигают здравия души, бесстрастия, постоянства [...]. Бог есть любовь»[415]. Этот текст, помимо упоминания бесстрастия, о котором мы еще скажем, не утверждает ничего сверх того, что уже содержится в самом Священном Писании.

Я также не обнаружил ничего — во всяком случае в сирийском переводе — ни против рукоделия, ни тем более против необходимости постоянной аскезы, совсем наоборот. Так, он пишет: «Борьба за добродетель должна длиться до последнего часа [...], так что никто не должен никогда помышлять, что достиг совершенства в соблюдении Божиих заповедей»[416]; и: «Покуда мы пребываем в теле, мы не бываем без борьбы [...] до тех пор, пока не достигнем нашего вышнего града»[417]. Итак, у Макария, как и у восточносирийских мистиков, понятие о бесстрастии не отождествляется с представлением об этом у мессалиан: бесстрастие у него не является окончательным, но должно постоянно сопровождаться аскетическим подвигом. Однако, в противоположность утверждавшемуся на соборе Тимофея[418], «достижение бесстрастия Иисусова» есть цель подвижнической жизни[419].

Итак, сделаем вывод: хотя обвинение в мессалианстве, направленное против Иоанна Дальятского, Иосифа Хаззайи и Иоанна Апамейского — или, еще до них, против тех или иных восточносирийских мистиков, — не имело связи с Макарием; тем не менее влияние последнего на них в значительной степени[420] подвело их под это обвинение, которое является довольно необоснованным как по отношению к ним, так и по отношению к самому сирийскому переводу Макария[421].

Евагрий и псевдо-Макарий — два отца восточносирийской мистической духовности. От первого она получила, прежде всего, богословие созерцания, от второго восприняла учение о внимании к себе при опыте огненного присутствия Бога в сердце. Но это наследие большинство восточносирийских

мистиков переосмыслили и нередко излагали в соответствии с обрамлением, воспринятым от другого автора, чье влияние на них было тоже важным, — Иоанна Отшельника.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] А. Гийомон уже выявил влияние псевдо-Макария на Иосифа Хаззайю (*Guillaumont 1958a*, p. 19–20), а И. Осэр — на одно из течений восточной мистики в целом (ср. *Hausherr 1935*, p. 126–127).

[2] См. *Guillaumont 1958a*, p. 19, n. 44, где замечено, что греческий язык псевдо-Макария нагружен арамеизмами.

[3] См. *Villecourt 1920*, p. 29–53; *Dörries 1941*; *Strothmann 1970*, p. 96–105. [Подробнее о псевдо-Макарии см. фундаментальную работу *Дунаев, Дэпре 2015*.]

[4] Йегер увидел в *Великом Послании* псевдо-Макария произведение, вдохновленное *De instituto* Григория Нисского (*Jaeger 1954*). Эту гипотезу поддержал Даниелу (*Daniélou 1960*, p. 119–134), но отвергли Грибомон (*Gribomont 1962*, p. 312–322) и Штаатс (*Staats 1964*). Ср. *Canévet 1967*, col. 1006. О состоянии этих вопросов в настоящее время см. *Desprez 1980*, col. 20–27.

[5] См. выше, с. 23, прим. 3. Более исчерпывающее исследование влияния макариевских сочинений (апофтегм и других текстов) на Дадишо Катарского и Исаака Ниневийского см. *Strothmann 1970*, p. 98–102. Можно также использовать указатель к изданному Р. Драгэ *Толкованию* Дадишо на книгу аввы Исаии (*Draguet 1972*, t. 145. p. 251) и отметить в особенности тексты Макария, процитированные на с. 193, о «святой ревности Солнца правды», которая должна смешаться с нами; об «опьянении, которое вновь почувствуют жаждущие божественного рачения (*reḥmṯā*)»; о «видении светоносного столпа истины» и «облака Духа святости» (*Draguet 1972*, t. 144, p. 213).

[6] *Mingana 1934*, сир., p. 235, col. 2; пер., p. 124.

[7] *Ibid.*, сир., p. 238, col. 2; пер., p. 129.

[8] *Bedjan 1909*, p. 494–496. Венсинк в своем переводе *De perfectione religiosa* Исаака Ниневийского говорит (*Wensinck 1923*, p. XLV), что это цитата из Евагрия. Но мы увидим, что речь идет о тексте «Макария».

[9] *Bedjan 1909*, p. 500–501.

[10] Ср. *PG* 34, col. 449–827 — *Пятьдесят бесед*; *ibid*., col. 405–446 — *Послания*. См. также: *Marriott 1918* — семь других бесед. Критическое издание греческого текста пятидесяти бесед псевдо-Макария: *Dörries, Klostermann, Kroeger 1964*. Я буду ссылаться на это издание сокращением *Духовные беседы*.

[11] См. далее, с. 62–63.

[12] См. далее, с. 109, прим. 38.

[13] *Baumstark 1922*, p. 85–86.

[14] Баумштарк (*Ibid.*) в связи с данным текстом отсылает к *PG* 34, col. 385–392 (греческий), а также к BL Add. 17,269 (ркп. № 837 в каталоге У. Райта, см. *Wright 1871*, vol. 2, p. 867–873, особенно p. 867–868), n° 1, и Vat. syr. 96, n° 24 (сирийский).

[15] *Ibid*., p. 347.

[16] *PG* 34, col. 409–442.

[17] Из двадцати рукописей, с результатами анализа которых я ознакомился или которые изучил лично, только Vat. syr. 121 содержит два макариевских сочинения, не встречающихся ни в одной из других рукописей: *Послание* 5 Макария Александрийского, которое, как указывает Ассемани (*Assemani S., Assemani J. 1759*, p. 131), соответствует *Беседе* 3 греческого псевдо-Макария, и *Послание* 6 Макария Александрийского, которое, согласно Ассемани (*Ibid.*), является *Беседой* 6 греческого Макария. Действительно, *Послание* 5 (Vat. syr. 121, f. 112a, col. 1 – 113b, col. 1) полностью, с несколькими парафразами или сокращениями, соответствует *Беседе* 3 на греческом (*Духовные беседы*, p. 20–25). Точно так же *Послание* 6 (Vat. syr. 121, f. 113b, col. 1 – 114b, col. 1) является приблизительно точным переводом § 1–4 греческой *Беседы* 6 (*Духовные беседы*, p. 63–67).

Рукопись Vat. syr. 121 — поздняя (XVI в.) по сравнению с большинством других рукописей сирийского Макария (многие из них относятся к периоду с VI по X век), и можно задаться вопросом, содержались ли два упомянутых сочинения в рукописях первоначальной сирийской традиции.

Что касается *Диалога о судьбе душ*, содержащегося в двух сирийских рукописях (см. прим. 14), то его перевод мог быть сделан отдельно, и его существование не предполагает наличие ни полной версии Макариевского корпуса, ни, в частности, бесед или двух посланий, которые нас здесь интересуют.

Strothmann 1970, p. 97–98, отмечает, что рукопись Sinaiticus syr. 14 (X в.) представляет собой первоначальное собрание макариевских писаний.

[18] Например, Vat. syr. 121 (1576 г.), 122 (769 г.), 126 (1223 г.).

[19] См. Vat. syr. 126, f. 517, col. 1. Именно на эту рукопись, особенно легкую для чтения, содержание которой соответствует содержанию Vat. syr. 122 (впрочем, с некоторыми различиями в расположении сочинений и в их атрибуции одному или другому из двух Макариев), я буду ссылаться на следующих страницах. Текст сирийского Макария: «Вот смерть и приговор для зла (у Дадишо: «для демонов»): когда ум (*hawnā*) оказывается занятым и размышляющим о любви и памяти Божией».

[20] Vat. syr. 126, f. 529, col. 2.

[21] Vat. syr. 126, f. 542, col. 2.

[22] Vat. syr. 126, f. 528, col. 3.

[23] Vat. syr. 126, f. 530, col. 3.

[24] *Каталог книг церковных*, цитируется у *Assemani 1725*, p. 44–45.

[25] *Ibid*., p. 47.

[26] См. далее, с. 78–79, 119 (прим. 188), 129–130 (прим. 360), где я упоминаю несколько вероучительных положений или выражений, которые кажутся реминисценциями из Макария и встречаются только в греческом тексте его творений.

[27] Vat. syr. 126, f. 512, col. 3. Греческий текст: *Духовные беседы*, p. 182.

[28] Vat. syr. 126, f. 518, col. 1 и 2. — *Духовные беседы*, p. 275–276.

[29] Vat. syr. 126, f. 520, col. 1. — *Духовные беседы*, p. 91–94.

[30] Vat. syr. 126, f. 523, col. 3. — *Духовные беседы*, p. 87–88.

[31] Vat. syr. 126, f. 528, col. 2. — *Духовные беседы*, p. 233–234.

[32] Vat. syr. 126, f. 536, col. 3 – 539, col. 1. — *Духовные беседы*, p. 202–205.

[33] Vat. syr. 126, f. 552, col. 1 – 553, col. 1. — *Духовные беседы*, p. 199–202.

[34] BL Add. 12,175 (ркп. № 727 в каталоге У. Райта, см. *Wright 1871*, vol. 2, p. 633–638, особенно p. 635–636) — старейшая рукопись сирийской версии датируется 533/534 г.; самые древние греческие рукописи псевдо-Макария восходят к эпохе не ранее XI века (см. *Dörries, Klostermann, Kroeger 1964*, p. XII–XL).

[35] Vat. syr. 126, f. 540, col. 3 – 541, col. 1. — *Духовные беседы*, p. 206.

[36] Vat. syr. 126, f. 542, col. 3 – 543, col. 2. — *Духовные беседы*, p. 216–218.

[37] Vat. syr. 126, f. 544, col. 2–3. — *Духовные беседы*, p. 209–210.

[38] В рукописи BL Add. 14,612 (ркп. № 753 в каталоге У. Райта, см. *Wright 1871*, vol. 2, p. 696–701, особенно p. 699–700), относящейся к VI или VII веку, переписчик сообщает (см. *Wright 1871*, p. 699, col. 2), что доктринальное учение (изложенное в пяти посланиях), которое он собирается переписывать, переведено с греческого на сирийский (*mapqā men yawnāyā l-sūryāyā*). Данная рукопись под заглавием *Третье послание* содержит *Мемру* 1 Макария Египетского (из Vat. syr. 126), в которой, как мы видели, есть отрывки, соответствующие выдержкам из греческих *Бесед* 19 и 40. Была ли адаптация, представленная в сирийской версии, сделана греческим автором? Или слову *mapqā* нужно придать более широкий смысл — «происходит» (с греческого)?

[39] Можно отметить, что рукопись Vat. syr. 122 (чье содержание идентично содержанию Vat. syr. 126, хотя и с некоторыми различиями в порядке следования сочинений и в их атрибуции одному или другому из двух Макариев) датируется 769 годом, а значит, относится к эпохе Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского. Но, как мы уже сказали, это не самая древняя рукопись.

[40] См. *Meyendorff 1959*, p. 22.

[41] См. *Hausherr 1935*, p. 126. [В оригинале «école du sentiment ou du surnaturel conscient»; слово sentiment, которое здесь переведено как «чувство», связано с эмоциональной стороной мистического опыта и не имеет коннотаций с пятью телесными чувствами.]

[42] Однако делая оговорку по поводу термина «чувство», который, по-видимому, не может выражать собственно духовную восприимчивость.

[43] *Guillaumont 1950*, p. 77–78.

[44] Vat. syr. 126, f. 514, col. 3.

[45] Ibid. Ср. Притч. 4:23. Большинство элементов учения Макария о сердце имеет библейское происхождение.

[46] Vat. syr. 126, f. 516, col. 1.

[47] Vat. syr. 126, f. 544, col. 2.

[48] Vat. syr. 126, f. 525, col. 1.

[49] Vat. syr. 126, f. 544, col. 2.

[50] Vat. syr. 126, f. 514, col. 3.

[51] Vat. syr. 126, f. 560, col. 2.

[52] Vat. syr. 126, f. 542, col. 3.

[53] Vat. syr. 126, f. 538, col. 2. Ср. греческая *Беседа* 25:9 (*Духовные беседы*, p. 204). Перевод весьма свободный.

[54] Речь идет о телесном сердце, которое соответствует «сердцу души» (по выражению сирийского Макария: Vat. syr. 126, f. 530, col. 2). Что сердце, о котором они так часто говорят, является именно плотским сердцем, ясно видно из физиологического исследования о сердце, которое предпринимают Симеон д-Тайбуте (*Mingana 1934*, p. 65) и Иосиф Хаззайя (*Вопросы и ответы*, ркп. Notre-Dame des Semences 45, с. 13 в тетради 31, где он объясняет, что, «хотя душа живет во всем теле, место ее пребывания есть сердце, к которому устремлены все члены»). Исаак Ниневийский делает сердце «посредником между чувствами души и чувствами тела»; с первыми, говорит он, сердце связано «в качестве орудия» (*'organā'īṯ*), а со вторыми «естественно» (*kyānā'īṯ*) (*Bedjan 1909*, p. 219). В другом месте тот же автор видит в сердце господина над внутренними чувства-

ми (души), в числе прочего — над разумом (*reʿyānā*) (*Ibid*., p. 29). Оно есть «чувство чувств» и «корень» душевной деятельности (*Ibid*.). Сахдона, со своей стороны, восклицает: «Блаженно ты, чистое сердце, зритель тайной сущности! О ты, существо из плоти и крови, жилище Огня поядающего!» (*de Halleux 1960–1965*, II. p. 34, § 9); для него это «существо из плоти и крови» также является «царем помышлений» (*Ibid*., III. p. 133, § 30), и именно по «путям сердца» Господь повелевает идти «духовному уму» (*madʿā rūḥānā*) (*Ibid*., IV. p. 78, § 29).

Итак, в этом самом сердце, одновременно телесном и душевном, обитает ум (*madʿā*), как говорят Сахдона (процитированный текст), Симеон д-Тайбуте (*Mingana 1934*, сир., p. 318, col. 1), Иосиф Хаззайя (*Ibid*., сир., p. 275, col. 1 и т. п.), или ум (*hawnā*), как сказано у Иосифа Хаззайи (*Ibid*., сир., p. 277, col. 2 и т. п.), и органы созерцания.

О библейских и эллинистических корнях этой психофизиологической концепции сердца см. *Guillaumont 1950*, p. 42–51 (Ветхий Завет), 51–53 (греческая античность), 63–67 (Новый Завет).

[55] В этой части нашего исследования я подразумеваю под «Макарием» сирийского Макария.

[56] *Сотн*. 2:55.

[57] *Беседа* 9, Vat. syr. 124, f. 324a. [*Беседа* 13 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 256, § 1; пер., p. 257).]

[58] *Mingana 1934*, сир., p. 292, col. 1.

[59] *Сотн*. 4:60.

[60] *Сотн*. 6:18.

[61] *Сотн*. 5:20. Типичный текст для восточносирийской мистики в целом, одновременно евагриевской и макариевской.

[62] Макарий, Vat. syr. 126, f. 516, col. 1.

[63] *Bedjan 1909*, p. 304. Эта фраза объединяет влияния Макария и Иоанна Отшельника. См. далее, с. 138–140.

[64] Я использую здесь это выражение, вдохновленное Сахдоной (*de Halleux 1960–1965*, IV, p. 78, § 29; процитировано выше, прим. 54), чтобы обозначить макариевский *νοῦς*, орган духовного познания.

Относительно соответствующих сирийских терминов см. следующее примечание.

[65] Греческий термин *νοῦς* часто переводится на сирийский словом *hawnā*. Такой перевод встречается в Священном Писании, как в Ветхом Завете (Исх. 7:23; Иов 12:2; Дан. 13:9; 4 Макк. 1:15), так и в Новом (Лк. 6:2; Апок. 13:18, 17:9). Но он также переводится и словом *reʿyānā*: Лк. 24:45; Рим. 7:23.26, 11:34; 1 Кор. 2:16; Еф. 4:17; 1 Тим. 6:5; 2 Тим. 3:8; 1 Пет. 4:1; а также словом *madʿā*: Рим. 14:5; 1 Кор. 14:14.15.19.

В сирийской версии *Сотниц* Евагрия он обычно переводится как *hawnā*.

В сирийском Макарии в текстах, общих для греческого и сирийского, которые мы рассматривали выше, он передается словом *reʿyānā*: *Беседа* 25:4, *Духовные беседы*, p. 201 — Vat. syr. 126, f. 552, col. 2 (в другом месте *reʿyānā* употребляется также для перевода *ἡγεμονικός*, владычественной силы души: *Беседа* 25:3, *Духовные беседы*, p. 200 — Vat. syr. 126, f. 553, col. 1). В тех же самых общих текстах *hawnā* один раз употребляется вместо «сердца» (*Беседа* 25:5, *Духовные беседы*, p. 202 — Vat. syr. 126, f. 537, col. 1), и наоборот — в сирийском стоит «чистое сердце» вместо *διάνοια* (*Беседа* 25:9, Духовные беседы, p. 205 — Vat. syr. 126, f. 538, col. 3). Слово *madʿā* употребляется один раз вместо «души» (*Беседа* 28:5, *Духовные беседы*, p. 233 — Vat. syr. 126, f. 528, col. 2). Мы видим, что в сирийском Макарии не соблюдается точность при переводе греческих терминов, имеющих отношение к душе.

В непараллельных текстах, как мы увидим, слова *hawnā*, *madʿā* и *reʿyānā* — все три имеют тот же смысл, что *νοῦς* в греческом Макарии.

[66] *Guillaumont 1950*, p. 77; *Guillaumont 1953*, col. 2281–2288.

[67] Vat. syr. 126, f. 534, col. 1.

[68] Ibid., f. 553, col. 2. Ср. *Беседа* 25:4 (*Духовные беседы*, p. 201) — *reʿyānā* = *νοῦς*.

[69] Vat. syr. 126, f. 552, col. 2. Этого нет в соответствующем греческом тексте (*Беседа* 25:3, *Духовные беседы*, p. 200). Этот греческий параграф скорее перефразирован, чем переведен.

[70] Vat. syr. 126, f. 547, col. 1.

[71] Ibid., f. 542, col. 3.

[72] [Бёлэ термин *reʿyānā* обычно переводит словом *pensée*, *madʿā* — *intelligence*, *hawnā* — *intellect* или *esprit*.]

[73] Ibid., f. 540, col. 2.

[74] Ibid., f. 528, col. 2. Я процитировал этот последний текст более пространно, чтобы сравнить его с греческим оригиналом (*Беседа* 28:5, *Духовные беседы*, p. 233): его перевод достаточно свободен. См. также: Vat. syr. 126, f. 554, col. 3: очи *madʿā*, которые созерцают «превосходную красоту Божества»; и Vat. syr. 126, f. 540, col. 2: сокровенное око *madʿā*, которому дано «зреть Бога, животворящего нас».

[75] Vat. syr. 126, f. 530, col. 2. Ср. Еф. 1:18, а также *PG* 34, *Послание* 1, col. 408.

[76] Vat. syr. 126, f. 550, col. 1.

[77] Ibid., f. 552, col. 2, и f. 560, col. 1.

[78] Ibid., f. 554, col. 3.

[79] Ibid., f. 553, col. 2.

[80] Ibid., f. 551, col. 1–2.

[81] Ibid., f. 528, col. 2. Ср. *Беседа* 28:5 (*Духовные беседы*, p. 233).

[82] Vat. syr. 126, f. 550, col. 3.

[83] Ibid., f. 549, col. 3.

[84] Ibid., f. 517, col. 1; текст, цитируемый у Дадишо Катарского. См. также: Ibid., f. 517, col. 3.

[85] Ibid., f. 550, col. 1.

[86] Ibid., f. 537, col. 1. В соответствующем греческом тексте (*Беседа* 25:5, *Духовные беседы*, p. 202) стоит: «в сердцах ваших» (ср. 2 Пет. 1:19). Сирийский перефразирует греческий.

[87] *Беседа* 15:20, *Духовные беседы*, p. 139. Цитируется у *Guillaumont 1950*, p. 77.

[88] *Беседа* 43:7, *Духовные беседы*, p. 289. Ср. *Guillaumont 1950*, p. 77.

[89] *Беседа* 15:33, *Духовные беседы*, p. 146. *Ср. Guillaumont 1953*.

[90] *Guillaumont 1950*, p. 77.

[91] *Bedjan 1909*, p. 29.

[92] *Mingana 1934*, сир., p. 292, col. 1, и 318, col. 1.

[93] *Беседа* 15, Vat. syr. 124, f. 325b. [*Беседа* 14 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 262, § 8; пер., p. 263).]

[94] *Bedjan 1909*, p. 522–523.

[95] *Mingana 1934*, сир., p. 262, col. 2.

[96] *Ibid*., сир., p. 275, col. 1

[97] *Ibid*., сир., p. 272, col. 1.

[98] *Ibid*., сир., p. 275, col. 1.

[99] *Ibid*., сир., p. 272, col. 1.

[100] *Comн*. 5:78.

[101] Иосиф Хаззайя: *Mingana 1934*, сир., p. 277, col. 2; Симеон д-Тайбуте: *Ibid*., сир., p. 295, col. 1; Иоанн Дальятский: см., в числе прочих отрывков, выдержку из *Беседы* 20, цитируемую ниже, где *hawnā* может рассматриваться как око сердца.

[102] *Comн*. 6:80. Отметим образ все более и более глубокого входа *hawnā* в сердце, — образ, который заставляет вспомнить Симеона Нового Богослова (X–XI века): «Понуди твой ум сойти в сердце...» (цит. из: *Bloom 1949*, p. 60) и монаха Никифора (XIII в.): «Введи твой ум (*νοῦς*) ... в сердце» (*PG* 147, col. 963B). См. сказанное в том же смысле у Сахдоны: «О! ограниченное и узкое сердце, поселившее духовным образом на лоне своем [...] Того, Кого не вмещают небо и земля!» (*de Halleux 1960–1965*, II, p. 34, § 8).

[103] Выражение часто встречается у Иосифа Хаззайи. Именно на сердечной тверди (небосводе) является Солнце правды, Христос во славе (*Comн*. 4:39). Выражение можно также найти у Симеона д-Тайбуте; см. далее, с. 271. Образ сердечной тверди встречается у Исихия (см. *Guillaumont 1953*, col. 2283, где есть отсылка к *PG* 93, col. 1532D:

Hesychii Presbyreti, *Cent*. II, 64). Нет никаких свидетельств, что Исихий переводился на сирийский.

[104] *Mingana 1934*, сир., p. 275, col. 2.

[105] *Bedjan 1909*, p. 555.

[106] *Mingana 1934*, сир., p. 295, col. 1.

[107] *Беседа* 20, Vat. syr. 124, f. 349b.

[108] *Сотн*. 5:75.

[109] См. *Bouyer 1960*, p. 451–454.

[110] *Bedjan 1901*, p. 286.

[111] Утверждение о необходимости непрестанной молитвы основывается на Священном Писании (ср. Лк. 18:1; Еф. 6:18; 1 Фес. 5:17; 1 Тим. 5:5 и т. п.), но настойчивое подчеркивание этого положения характерно для макариевских сочинений.

[112] Vat. syr. 126, f. 518, col. 2. Ср. *Беседа* 40:2 (*Духовные беседы*, p. 276).

[113] О непрестанной молитве см. Vat. syr. 126, f. 530, col. 2; 540, col. 1; 549, col. 2; 555, col. 3 и т. п. О непрестанной памяти Божией см. Vat. syr. 126, f. 516, col. 1; 517, col. 1 и 3; 521, col. 2 и т. п.

[114] Vat. syr. 126, f. 514, col. 3.

[115] Ibid., f. 544, col. 1.

[116] Ibid., f. 543, col. 3.

[117] Ibid., f. 540, col. 1.

[118] См. выше, с. 59.

[119] *Mingana 1934*, сир., p. 208, col. 1.

[120] *Mingana 1934*, сир., p. 208, col. 1; пер., p. 86.

[121] *Mingana 1934*, p. 101.

[122] См. также: *Mingana 1934*, p. 87 и 98. Перечисляя свойства совершенной молитвы, Дадишо, однако, охотнее говорит о «чистой молитве» — понятии, которое он связывает с учением аввы Макария и Евагрия; см. *Ibid*., p. 86, 120 и т. п.

[123] *Mingana 1934*, p. 58.

[124] *Ibid*.

[125] *Ibid*.

[126] *Ibid*., сир., p. 307. col. 2.; пер., p. 49.

[127] *Ibid*., пер., p. 24 (сир., 292. col. 1) и 38 (сир., p. 300. col. 2).

[128] См. Иоанн Дальятский, *Послание* 10 (*Beulay 1978*, p. 471, § 18 и т. п.).

[129] «Непрестанная молитва»: *de Halleux 1960–1965*, I, p. 75, § 165; III, p. 11, § 39; III, p. 12, § 39 и 43. «Постоянная память Божия»: *Ibid*., III, p. 16, § 57 и 58; IV, p. 15, § 15.

[130] *de Halleux 1960–1965*, III, p. 18, § 57.

[131] *Ibid*., III, p. 14, § 43. Букв. «постоянствовать в».

[132] Ср. Vat. syr. 126, f. 518, col. 2.

[133] Ср. Рим. 8:26–27; Гал. 4:6. Ср. также: Vat. syr. 126, f. 544, col. 1.

[134] Ср. Vat. syr. 126, f. 544, col. 1.

[135] Ср. Vat. syr. 126, f. 543, col. 3.

[136] *Bedjan 1909*, p. 259.

[137] *Ibid*., p. 304.

[138] О непрестанной молитве см. также: *Bedjan 1909*, p. 107, 544, 557. О постоянной памяти Божией: *Ibid*., p. 258, 260, 261–262, 493.

[139] См. выше, с. 49, прим. 86.

[140] См., например: *Ibid*., p. 170.

[141] См., например: *Ibid*., p. 260.

[142] *Ibid*.

[143] О прекращении молитвы на степени духовного состояния у Иосифа Хаззайи см., например: *Mingana 1934*, p. 138, и *Сотн*. 5:46.51.68 и т. д.

[144] *Mingana 1934*, сир. 258, col. 1; пер., p. 181.

[145] *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 96.). [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 416; пер., p. 417 § 141.]

[146] *Сотн*. 5:51; см. также *Сотн*. 6:23.

[147] *Mingana 1934*, сир. 258, col. 2 – 259, col. 1; пер., p. 182.

[148] См. *Послание* 12 (*Beulay 1978*, p. 337–343).

[149] [См. *Beulay 1990*, p. 114–145.]

[150] *Послание* 12 (*Beulay 1978*, p. 341, § 8).

[151] Напомню, что под «Макарием» я здесь подразумеваю автора Макариевского корпуса в том виде, в каком их нам донесла сирийская редакция.

[152] Vat. syr. 126, f. 529, col. 1. Ср. *Послание* 1 Макария Египетского в *PG* 34, col. 406A.

[153] Vat. syr. 126, f. 534, col. 1.

[154] Ibid., f. 530, col. 2. Ср. *Послание* 1 Макария Египетского в *PG*, 34, col. 406A. См. также ниже с. 117–118, прим. 165.

[155] Vat. syr. 126, f. 526, col. 2; см. также f. 544, col. 3.

[156] Ibid., f. 555, col. 3; см. также: f. 534, col. 1.

[157] *Bedjan 1909*, p. 578.

[158] *Ibid*., p. 579. У Сахдоны мы видим то же учение о смирении, но представленном как внутреннее состояние, которое надо стяжать, а не как расположение, полученное по благодати и ставшее «естественным»; см. *de Halleux 1960–1965*, III, p. 69, § 69.

[159] Слова в треугольных скобках пропущены в ркп. Vat. syr. 509, но имеются в ркп. *Mingana* syr. 601.

[160] Ср. Быт. 18:27.

[161] Ср. Пс. 21:6.

[162] *Mingana 1934*, сир., p. 274, col. 2.

[163] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293a. [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 154, § 4; пер., p. 155).]

[164] *Беседа* 7, Vat. syr. 124, f. 304a. [*Беседа* 7 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 192, § 1; пер., p. 193). У Бёлэ цитата была приведена в сокращенном виде.]

[165] В одном из текстов самого Макария (Vat. syr. 126, f. 530, col. 2), к которому можно прибавить еще следующий: «Тогда Бог Своею благодатью дает ему [...] смирение сердца и тела и дар не смотреть на прегрешения людей, но видеть только свои» (Vat. syr. 126, f. 529, col. 1;

ср. *Послание* 1 Макария Египетского в *PG* 34, col. 406A), и в еще одном тексте Иосифа Хаззайи (*Mingana 1934*, сир., p. 274, col. 2).

[166] См. ниже.

[167] Состояние, в котором не делается различия между «злым» и «добрым», упоминаний о котором я не заметил в сирийской редакции Макария, есть в греческом тексте его *Бесед*: *Беседа* 18:8, *Духовные беседы*, p. 180 (приводится в: *Guillaumont 1958a*, p. 20). Эта деталь, равно как и другая, о которой мы сейчас будем говорить и о которой сказано в том же греческом отрывке, указывает, что нашим авторам были известны некоторые макариевские темы из других источников, помимо сирийской редакции (по крайней мере, в том виде, в каком она дошла до нас).

[168] *Mingana 1934*, сир., p. 298, col. 2. Высказывания с тем же смыслом у того же автора см. *Ibid*., пер., p. 19, 24, 46.

[169] *Comн*. 4:52.

[170] *Comн*. 1:22.

[171] См. далее, с. 141.

[172] См. Быт. 1:26–27.

[173] См. Кол. 3:11; Гал 3:28.

[174] *Mingana 1934*, сир., p. 278, col. 1 и 2.

[175] *Graffin 1961–1962*, p. 93. [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 412; пер., p. 413 § 137.]

[176] *Bedjan 1909*, p. 492.

[177] Характер, который также проявляется в этом поистине прекрасном тексте Исаака: «Что есть сердце милующее? [...] [Это] возгорение сердца о всяком естестве: о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всем существующем. При воспоминании о них и при воззрении на них его очи источают слезы, от сильной жалости, объемлющей сердце от великого сострадания. [Тогда] сердце сжимается и не может вынести слышания или видения какого-либо вреда или страдания, претерпеваемых тварью. Вот почему он непрестанно, со слезами, молится Богу даже о неразумных [существах], о врагах истины

и о делающих ему вред, прося Его сохранить их и укрепить» (*Bedjan 1909*, p. 507–508).

[178] Vat. syr. 126, f. 538, col. 2 – 539, col. 1. — Парафраза одного отрывка из *Беседы* 25:10, *Духовные беседы*, p. 205.

[179] Отметим, что в приведенном выше тексте Исаака (*Bedjan 1909*, p. 492) не уточняется, является ли образ Отца, который можно увидеть при пылающем сострадании, тем, по которому были созданы другие люди, или самим созерцателем. Выражение «видеть *в себе* образ Отца» не проливает свет на эту тему, поскольку в любом случае именно внутри себя самой душа видит других людей в образе Божием: см. ниже текст Иосифа Хаззайи.

[180] Ср. Мф. 7:3.

[181] *Guillaumont 1958a*, p. 18, 20.

[182] См. Гал. 5:22.

[183] *Букв.* «помысел твой не думает о ком-либо плохое».

[184] Ркп. Mingana syr. 601 читает *b-ḥuššāḇā w-ḇa-ʿḇāḏā* «мысленно и в действительности», ркп. Vat. syr. 509 — *b-ḥuššāḇā d-ḇa-ʿḇāḏā* «в мысли, которая в действительности / в действии». Второе чтение неясное и, вероятно, является результатом ошибки. В переводе мы приняли чтение *Mingana* syr. 601.

[185] *Mingana 1934*, сир., p. 275, col. 1.

[186] *Духовные беседы*, p. 180.

[187] *Guillaumont 1958a*, p. 20. [Русский перевод приводится по изданию *Макарий Египетский 1855*, с. 213–214.]

[188] Отметим еще, что вышеуказанная связь между милующим взором и духовным смирением проводится также и в этом месте греческих бесед.

[189] См. далее, с. 141.

[190] См. выше, с. 108, прим. 26.

[191] [Этот церковнославянский термин использован для передачи французского слова *la dilection*, обозначающего возвышенную любовь в отличие от просто любви (*l'amour*) и являющегося, в свою очередь,

переводом греческого слова *ἔρως* в значении высшей степени любви к Богу, которое в гимнографии обычно переводится как «рачение»; в современном русском языке нет точного эквивалента для этого понятия. — *T. C.*]

[192] *Беседа* 23, ркп. Harvard syr. 42, f. 25b–29a. [Согласно замечанию в онлайн-каталоге библиотеки Гарвардского университета, данный кодекс ошибочно указан в работах Бёлэ как Harvard syr. 30 (http://id.lib.harvard.edu/aleph/007583217/catalog): «Detailed description of f. 1–102 by R. Beulay in Patrologia Orientalis 39:3, p. 268–272. (It is wrongly called "Harvard Syr. 30")». Поэтому здесь и далее мы заменяем Harvard syr. 30 на Harvard syr. 42.]

[193] Harvard syr. 42, f. 26a, col. 1. Я здесь ссылаюсь почти исключительно на отрывки из *Беседы* 23 (*О любви и рачении Бога и откуда полагается начало любви в человеке, и докуда она достигает, и когда она изменяется в рачение* (*reḥmṯā*); *и о таинстве нового века, и единении с Богом*), но они имеют многочисленные параллели в других писаниях Иоанна Дальятского.

[194] Ibid., f. 26a, col. 2.

[195] Ibid., f. 26b, col. 1 и 2. Связь между любовью (*ḥubbā*) и соблюдением заповедей имеет письменное обоснование в словоупотреблении Пешитты. Действительно, в Ин. 14:21 и 15:10 — текстах, цитируемых Иоанном Дальятским по этому поводу (Harvard syr. 42, f. 26b, col. 1), — и в 1 Ин. 5:23, именно от основы *ḥ b b* происходят слова, связанные с хранением заповедей. В Ин. 14:15, однако, это основа *r ḥ m*; Иоанн Дальятский, который тоже цитирует этот стих (Harvard syr. 42, f. 26b, col. 1) — видимо, по памяти, — заменяет в нем *rāḥmīn* на *maḥbīn*.

[196] Ibid., f. 26a, col. 1.

[197] Ibid., f. 26a, col. 2.

[198] Ibid., f. 26b, col. 1

[199] *Послание* 40 (*Beulay 1978*, p. 427, § 7); *Сотн*. 1:36.

[200] Harvard syr. 42, f. 26b, col. 2.

[201] Ibid.

[202] Ibid.

[203] Ibid., f. 26b, col. 1.

[204] Ibid., f. 26b, col. 2.

[205] Ibid., f. 26b, col. 2; 27a, col. 1; 27b, col. 1.

[206] *Послание* 4 (*Beulay 1978*, p. 319, § 9).

[207] Harvard syr. 42, f. 29a, col. 1.

[208] Ibid., f. 26b, col. 1 и 2.

[209] Ibid., f. 26a, col. 2.

[210] Ibid., f. 27a, col. 1–2. Иоанн Дальятский, который постоянно ассоциирует символ огня с рачением, только в очень редких случаях связывает его с любовью.

[211] См. выражение «любовь, пылающая рачением» (*Беседа* 13, Vat. syr. 124, f. 330a).

[212] Harvard syr. 42, f. 27b, col. 1 и 2.

[213] А также в греческом Макарии.

[214] Если, как считает Йегер (*Jaeger 1954*), писания псевдо-Макария зависят от сочинений Григория Нисского, вполне нормально, что некоторые черты, перешедшие непосредственно от Макария в восточносирийскую мистику, встречаются у Григория. См. выше, прим. 4 на с. 106.

[215] Сирийский Макарий, только он является здесь предметом нашего исследования.

[216] Любовь = *ḥubbā* и *ἀγάπη*; рачение = *reḥmṯā* и *ἔρως*. См. ниже, прим. 235.

[217] Vat. syr. 126, f. 554, col. 1; 555, col. 1.

[218] Ibid., f. 518, col. 1. Ср. *Беседа* 40:1 (*Духовные беседы*, p. 275). См. также: Vat. syr. 126, f. 556, col. 2.

[219] Vat. syr. 126, f. 519, col. 2; 539, col. 2; 548, col. 2.

[220] Ibid., f. 550, col. 1.

[221] Ibid., f. 516, col. 1.

[222] Ibid., f. 517, col. 2. См. также: f. 544, col. 2; 538, col. 2 (ср. *Духовные беседы*, p. 87; в греческом здесь стоит *ἔρως*).

[223] Vat. syr. 126, f. 522, col. 3.

[224] Ibid.

[225] Ibid., f. 554, col. 1.

[226] Vat. syr. 126, f. 518, col. 2.

[227] Ibid., f. 518, col. 2. Ср. *Беседа* 40:1 (*Духовные беседы*, p. 275). См. также: Vat. syr. 126, f. 556, col. 2.

[228] Ibid., f. 522, col. 3. Ср. *Беседа* 9:9 (*Духовные беседы*, p. 88); ее сирийский перевод очень свободный. В греческом тут стоит «небесная любовь Христова». См. также: Vat. syr. 126, f. 553, col. 3.

[229] Vat. syr. 126, f. 522, col. 3.

[230] Ibid., f. 535, col. 1.

[231] Ibid., f. 522, col. 3.

[232] Ibid., f. 554, col. 2.

[233] Ibid., f. 554, col. 1.

[234] См. выражение в греческом: *Беседа* 9:9 (*Духовные беседы*, p. 88): «рачение любви Божией»; можно сравнить с ним выражение Иоанна Дальятского: «любовь, пылающая рачением».

[235] Так в параллельных местах у греческого и сирийского Макариев: *Беседа* 25:5 (*Духовные беседы*, p. 202), Vat. syr. 126, f. 553, col. 1; *Беседа* 40:1–2 (*Духовные беседы*, p. 275–276), Vat. syr. 126, f. 518, col. 1 и 2.

[236] См. *Беседа* 25:5 и 40:2 (упомянуты в предыдущем примечании).

[237] Vat. syr. 126, f. 527, col. 1. См. также: Ibid., f. 553, col. 1 (ср. *Беседа* 25:5, *Духовные беседы*, p. 202; в греческом здесь стоит «ранит»).

[238] Vat. syr. 126, f. 527, col. 1.

[239] Ibid., f. 516, col. 1. См. также: Ibid., f. 518 (ср. *Беседа* 40:2, *Духовные беседы*, p. 276) и f. 520, col. 1 (ср. *Беседа* 10:1, *Духовные беседы*, p. 93).

[240] Ibid., f. 520, col. 1. Этот отрывок вдохновлен греческим текстом, ср. *Беседа* 10:1, *Духовные беседы*, p. 93.

[241] Vat. syr. 126, f. 520, col. 1. Ср. *Беседа* 10:1 (*Духовные беседы*, p. 93).

[242] Vat. syr. 126, f. 516, col. 1.

[243] Ibid., f. 537, col. 2. Этого утверждения нет в параллельном греческом тексте (*Беседа* 25:5, *Духовные беседы*, p. 202).

[244] Ibid., f. 537, col. 2. Этого утверждения также нет в параллельном греческом тексте (*Беседа* 25:5, *Духовные беседы*, p. 202).

[245] Vat. syr. 126, f. 553, col. 3.

[246] Сирийский Макарий в том виде, в каком он дошел до нас. См. следующее примечание.

[247] Случается даже, что он исправляет греческий в этом пункте: см. выше, прим. 222. Греческий же Макарий связывает огонь как с *ἀγάπη*, так и с *ἔρως*, но, возможно, чаще с *ἀγάπη*.

[248] Ср. Vat. syr. 126, f. 518, col. 2 (*Беседа* 40:2, *Духовные беседы*, p. 276): «Рачением Бога, желанием и возгорением (*reṭḥā*) вызванной духовной любовью, они увлекаются к Богу день за днем».

[249] *Сотн*. 3:76, 6:23.

[250] *Сотн*. 3:88.

[251] *Сотн*. 3:88, 4:13.

[252] См. далее, с. 147.

[253] *Сотн*. 6:98.

[254] *Сотн*. 3:78.

[255] Имея в виду углубленное изучение текстов тех авторов с интересующей нас здесь точки зрения.

[256] Возможно, кроме упомянутой Исааком Ниневийским связи между рачением и ненасытностью (*Bedjan 1909*, p. 475). См. также у Симеона д-Тайбуте, далее на с. 271.

[257] *Hausherr 1935*, p. 126.

[258] Например, Vat. syr. 126, f. 527, col. 1: «душа, [...] которой дано было вкусить славного и сладостного общения всепоклонямой Троицы»; Ibid., f. 522, col. 2; f. 528, col. 2 и т. д.

[259] Речь идет об отрывке из второй *Сотницы*, гл. 20–36.

[260] Букв. «углям огня».

[261] См. Рим. 8:15.

[262] Лк. 12:49.

[263] См. 2 Кор. 4:7.

[264] См. Еф. 1:17.

[265] Сир. *pārāqlēṭā* — «Параклит» (грецизм).

[266] См. Ин. 14:16.

[267] Вариант перевода: «любовию сего огня».

[268] Ис. 6:3.

[269] Вариант перевода: «любовию сего огня».

[270] *Букв.* «неизреченны плотским языком».

[271] Vat. syr. 126, f. 538, col. 2 – f. 539, col. 1. Сирийский текст соответствует греческому Макарию, *Беседа* 25:9–10 (*Духовные беседы*, p. 204–205), но воспроизводит его довольно свободно.

[272] Сестра Марфы. См. Мф. 10:39.

[273] *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 2; пер., p. 43.

[274] *Bedjan 1909*, p. 337.

[275] *de Halleux 1960–1965*, II, p. 37, § 17.

[276] *Comn*. 6:25–26.

[277] Например, в тексте, неоднократно цитированном выше.

[278] Например, в Vat. syr. 126, f. 528, col. 2, цитату см. ниже.

[279] См. *Bouyer 1960*, p. 449–451.

[280] Vat. syr. 126, f. 528, col. 2, текст копирует греческую *Беседу* 28:5 (*Духовные беседы*, p. 233–234). См. также о созерцании красоты божественного естества оком ума внутреннего человека: Ibid., f. 553, col. 2 и 3, и f. 554, col. 3.

[281] Vat. syr. 126, f. 537, col. 1; ср. с греческой *Беседой* 25:5 (*Духовные беседы*, p. 202).

[282] Ibid. См. также f. 550, col. 1; 553, col. 1.

[283] Vat. syr. 126, f. 529, col. 3. Ср. *Послание* 1 Макария Египетского (*PG* 34, col. 407C).

[284] Vat. syr. 126, f. 529, col. 24; f. 530, col. 2. — *PG* 34, col. 407–408.

[285] Vat. syr. 126, f. 529, col. 3.

[286] *Mingana 1934*, p. 61.

[287] *Ibid*., p. 60. См. также *Ibid*., p. 23, 58 и т. д.

[288] *Ibid*., сир., p. 306, col. 2; пер., p. 47.

[289] *Mingana 1934*, сир., p. 208, col. 2 – 209, col. 1; пер., p. 87. См. также пер., p. 98.

[290] *de Halleux 1960–1965*, II, p. 36, § 14.

[291] *Ibid*., II, p. 43, § 33. См. также: *Ibid*., II, p. 40, § 26.

[292] Среди наиболее значимых текстов см. *Bedjan 1909*, p. 124–125, 326, 560.

[293] *Wensinck 1923*, p. XXVII.

[294] См. выше, с. 48, прим. 75, и далее, с. 147.

[295] См., в числе прочего: *Mingana 1934*, p. 150, 151, 156, 160, 165, 166, 167; *Послание* 48 (*Beulay 1978*, p. 501–507); *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 94, 96, 98; множество глав в *Сотницах* и т. д.

[296] *Сотн*. 5:75.

[297] *Мемра* 1, *Вопрос* 13, ркп. Notre-Dame des Semences 45, с. 20 тетради 30 и с. 1 тетради 31.

[298] См. далее, с. 182–184.

[299] *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 316b–317a. [*Беседа* 8 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 204, § 7; пер., p. 205).]

[300] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 297b–298a. [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 172, § 22; пер., p. 173).]

[301] *Послание* 4 (*Beulay 1978*, p. 319, § 8).

[302] *Послание* 51 (*Ibid*., p. 475, § 5).

[303] См. *Guillaumont 1958a*, p. 19.

[304] Vat. syr. 126, f. 516, col. 1.

[305] Ibid., f. 528, col. 2. Ср. *Беседа* 28:5 (*Духовные беседы*, p. 233–234).

[306] Ibid., f. 551, col. 3 и т. д.

[307] Ibid., f. 550, col. 1 и т. д.

[308] Ibid., f. 549, col. 1.

[309] Ibid., f. 542, col. 3.

[310] Ibid., f. 558, col. 2.

[311] В сирийском тексте (Vat. syr. 126, f. 529, col. 1 и т. д.) и в *PG* 34, col. 405 и т. д.

[312] Vat. syr. 126, f. 530, col. 1.

[313] Ibid., f. 530, col. 2.

[314] Сердечное смирение, уже упоминавшееся на предыдущем этапе. «Не видеть» выражено тем же глаголом (*d-lā nehwē ḥā'ar*); возможно, однако, что первый раз его надо переводить «не замечать», а здесь — «не видеть», для передачи большего совершенства в милостивом воззрении на ближних?

[315] Vat. syr. 126, f. 530, col. 2.

[316] Ibid., f. 530, col. 3.

[317] *Mingana 1934*, сир., p. 288, col. 2; пер., p. 19.

[318] *Ibid*., сир., p. 303, col. 2; пер., p. 43. См. также: *Ibid*., пер., p. 30, 37, 38, 52 и т. д.

[319] *Ibid*., сир., p. 209, col. 1; пер., p. 87.

[320] *de Halleux 1960–1965*, II, p. 16, § 56–57.

[321] *Bedjan 1909*, p. 483–484.

[322] [В оригинале *Livre des Questions*, название, которое о. Робер прилагает как к пространной редакции *Книги вопросов и ответов*, так и к краткой, которая в рукописях носит название *Вопросы и ответы*. Единственная известная в настоящее время рукопись, содержащая пространную редакцию, хранится в библиотеке Халдейского патриарха Вавилона (Багдад, Ирак) под шифром Baghdad, Chaldean Patriarchate of Babylon 131 (*olim* Diyarbakir 100) и была недоступна о. Роберу, который цитирует отрывки из нее по статье *Guillaumont 1958a* и *Mingana 1934*. Краткая редакция цитируется о. Робером по рукописи Baghdad, Chaldean Monastery syr. 78 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 45). В настоящем переводе мы различаем обе

редакции и используем как название *Книга вопросов и ответов*, так и *Вопросы и ответы*.]

323 *Mingana 1934*, сир., p. 274, col. 2 – 275, col. 2; пер., p. 165–167. [Русский перевод см. в: *Калинин, Преображенский 2015b*.]

324 *Guillaumont 1958a*, p. 17–20.

325 *Сотн*. 3:82.

326 *Беседа* 19, Vat. syr. 124, f. 348a. См. также *Сотн*. 1:37.

327 *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 317a. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 228, § 5; пер., p. 229).]

328 *Послание* 12 (*Beulay 1978*, p. 339, § 5).

329 *Беседа* 2, Vat. syr. 124, f. 283b. [*Беседа* 2 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 118, § 3; пер., p. 119).]

330 См. выше, с. 90.

331 *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 292b–293a. [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 152, 154, § 2–3; пер., p. 153, 155).]

Иоанн Дальятский говорит не только о степенях просвещения. Он пишет в той же беседе (f. 294a–b) [(*Khayyat 2007*, сир., p. 156, § 5–6; пер., p. 157).]: «Порой благодать посещает его посредством какой-то из сих [вещей], а [затем] вновь отъемлет от него свое действие, хотя она и сокрыта в нем бездейственным образом, чтобы он подвергся искушениям и приобрел навык. Скорби, печали и скверные страсти нападают на него, а также преследует его помрачение души, уныние, хладность движений, смятение, тьма, сомнение и отчаяние в своей жизни. [В таком случае], если он неосмотрителен, то впадает в прегрешения, полагая, что более не достигнет оного спокойствия, коие было отъято у него, и испытывает себя самого, [дабы понять], вследствие каких проступков он ее утратил. Приободри свою душу, брат мой, и не тяготись бременем и печалью из-за приостановки [в делании] твоих добродетелей, что ты не в силах [проходить] их совершенным образом, и из-за твоего исчезнувшего покоя. Потому что посредством сих вещей благодать, твоя воспитательница, научает тебя и не удалилась от тебя, как ты думаешь. Сими вещами она учит и умудряет тебя, ибо ею совершаются твои добродетели и твои

труды, а не твоим усердием, и на ее милосердии зиждется твое спокойствие». (Можно сопоставить это со сказанным в *Послании* 1 Макария Египетского об оставлении благодатью, чтобы человек узнал, что должен полагаться только на Бога; см. выше, с. 59.)

[332] В греческом см., например: *Беседа* 1:12 (*Духовные беседы*, p. 12–13); *Беседа* 5:11 (*Духовные беседы*, p. 63); *Беседа* 49:1 (*Духовные беседы*, p. 316).

[333] Vat. syr. 126, f. 549, col. 1.

[334] Ibid., f. 553, col. 1. Ср. *Беседа* 25:4 (*Духовные беседы*, p. 201–202).

[335] Ibid., f. 537, col. 1–2. Ср. *Беседа* 25:5 (*Духовные беседы*, p. 202).

[336] *Mingana 1934*, сир., p. 309, col. 1; пер., p. 51.

[337] *Ibid*., сир., p. 288, col. 2; пер., p. 19.

[338] *Bedjan 1909*, p. 2.

[339] *Ibid*., p. 527.

[340] *Ibid*., p. 306.

[341] Об опыте, характеризующем, согласно Исааку, степень духовного состояния, см. далее, с. 146.

[342] *Bedjan 1909*, p. 122–123.

[343] См. далее, с. 147.

[344] *Послание* 1 (*Beulay 1978*, p. 305, § 3). См. в том же смысле у Исаака Ниневийского в вышеприведенном тексте.

То же утверждение содержится в *Книге степеней* (*Ktosko 1926, Беседа* 15, col. 384, и *Беседа* 20, col. 568–569), где утверждается, что только «совершенные» узрят прославленный лик Христа. (См. также *Беседа* 29, col. 852: «Если кто не умрет в жизни своей по отношению ко всякому ущербу, причиняемому сим миром [...], то не сможет по выходе из тела быть с Господом».) Совершенные, согласно *Книге степеней*, суть те, которые обнажились от мира и, смирившись подобно Иисусу, уже здесь созерцают своего Господа, пребывающего на небесах и отражающегося в их сердцах, словно в зеркале; ср. *Ktosko 1926, Беседа* 16, col. 413, и *Беседа* 14, col. 328.

[345] *Послание* 2 (*Beulay 1978*, p. 313, § 7).

[346] *Беседа* 20, Vat. syr. 124, f. 350a–b.

[347] *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 318b.

[348] *Беседа* 23, Harvard syr. 42, f. 29a, col. 1.

[349] Макарий: Vat. syr. 126, f. 542, col. 2. Иоанн Дальятский: *Сотн*. 1:28.

[350] Макарий: Vat. syr. 126, f. 544, col. 2; ср. *Беседа* 26:10 (*Духовные беседы*, p. 209–210). Иоанн Дальятский: *Сотн*. 2:8.10.

[351] Макарий: Vat. syr. 126, f. 538, col. 1; ср. параллельный текст на греческом: *Беседа* 25:7 (*Духовные беседы*, p. 204) — сравнение слез с потоками воды есть только в сирийском тексте. Иоанн Дальятский: *Послание* 5 (*Beulay 1978*, p. 323, § 2).

[352] Макарий: Vat. syr. 126, f. 560, col. 1. Иоанн Дальятский: *Послание* 15 (*Beulay 1978*, p. 347, § 1).

[353] Макарий: Vat. syr. 126, f. 561, col. 1. Иоанн Дальятский: *Сотн*. 1:2, 2:12 и т. д.

[354] Макарий: Vat. syr. 126, f. 537, col. 2, и f. 553, col. 1; ср. *Беседа* 25:5 (*Духовные беседы*, p. 202). Иоанн Дальятский: *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 316b.

[355] Макарий: Vat. syr. 126, f. 522, col. 3; ср. *Беседа* 9:9 (*Духовные беседы*, p. 87). Иоанн Дальятский: *Послание* 20 (*Beulay 1978*, p. 373, § 3).

[356] Макарий: Vat. syr. 126, f. 518, col. 1. Иоанн Дальятский: *Послание* 12 (*Beulay 1978*, p. 337, § 1).

[357] Макарий: Vat. syr. 126, f. 531, col. 1. Иоанн Дальятский: *Послание* 4 (*Beulay 1978*, p. 315, § 3).

[358] Макарий: Vat. syr. 126, f. 544, col. 3; ср. *Беседа* 26:11 (*Духовные беседы*, p. 210), перевод ее на сирийский довольно свободный; упоминание о труде, начинаемом ежедневно, содержится только в греческом тексте. Иоанн Дальятский: *Послание* 45 (*Beulay 1978*, p. 453, § 1).

[359] Макарий: Vat. syr. 126, f. 539, col. 1; ср. *Беседа* 25:10 (*Духовные беседы*, p. 205). Иоанн Дальятский: ср. *Сотн*. 2:21.32.36; *Послание* 15 (*Beulay 1978*, p. 353, § 8).

[360] Упомянем также образ «крыльев Духа», употребленный Иоанном Дальятским (*Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 316b), который я, однако, обнаружил только в греческом Макарии (ср. *Беседа* 1:9; 2:3; 5:11; 30:6; 47:2 — *Духовные беседы*, p. 10, 16, 62, 255, 305). В сирийском Макарии я нашел лишь такое выражение: «Тем, которые охвачены

божественной любовью, Он взращивает крылья как у орла, и они идут и не утруждаются...» (Vat. syr. 126, f. 536, col. 1).

[361] *Beulay 1978*, p. 341, § 1.

[362] Vat. syr. 126, f. 537, col. 3. Ср. *Беседа* 25 (*Духовные беседы*, p. 202–203). Это тот же самый макариевский текст, по-видимому, дорогой для Иоанна Дальятского, где находится отрывок о божественном огне и другие, которыми вдохновлялся Иоанн: см. выше, с. 84–85 и прим. 271, 351, 354, 359.

[363] Vat. syr. 126, f. 527, col. 3.

[364] Это выражение часто встречается у Иоанна Дальятского.

[365] А. Гийомон в своей статье (*Guillaumont 1958a*, p. 23) задается вопросом по поводу этого автора и замечает, что его учение содержит элементы, кажущиеся несовместимыми с мессалианством в собственном смысле (да и мессалианство самого Макария сильно смягчено по сравнению с тем, что представлено у ересиологов).

[366] Большинство текстов древних ересиологов, касающихся мессалианства, можно найти во введении М. Кмошко к его изданию *Книги степеней* (*Kmosko 1926*, p. CLXX–CCXCIII).

[367] См. нашу статью *Beulay 1977–1978*, p. 112–115.

[368] См. *Villecourt 1920*, p. 250–258. О соответствиях между отрывками из греческих *Бесед* псевдо-Макария и некоторыми обвинениями, выдвинутыми обличителями ересей против мессалиан, см. далее, с. 98.

[369] См. *Chabot 1902*; собор Мар Иезекииля в 576 г. (*Ibid*., пер., p. 374); собор Мар Ишойава I в 585 г. (*Ibid*., пер., p. 406); собор Тимофея I в 790 г. (*Ibid*., пер., p. 607).

[370] См. *Kmosko 1926*, p. CXCI–CC.

[371] *Ibid*., p. CCXLII–CCLIII. Феодор бар Кони (*Ibid*., p. CCXLII) устанавливает некоторую связь между мессалианами и Макарием (которого он хвалит), но только таким образом: «О них [мессалианах] говорят, что изначально они блистали прекрасным жительством и были подражателями блаженного Антония, Макария и Иулиана Старца... Но хотя они были воспитаны в училище святых, они соделались чуждыми их образа жительства».

[372] Возможно, что мессалиане использовали тексты псевдо-Макария, о которых мы только что говорили, хотя он и не был их единомышленником.

[373] См. *Amann 1928*, col. 793–794; в статье использованы работы: *Villecourt 1920*, p. 361–377; *Wilmart 1920*, p. 361–377.

[374] *Беседа* 8, § 3; *Духовные беседы*, p. 78.

[375] *Kmosko 1926*, p. CCXXXV, § 18.

[376] *Ibid*., p. CCXXXIII, § 2, 3.

[377] *Духовные беседы*, p. 228–229.

[378] См., например: *Беседа* 6:15 (*Духовные беседы*, p. 68–69); 15:14–28 (*Духовные беседы*, p. 135–136, 143); 17:4.6.15 (*Духовные беседы*, p. 168–169, 170, 176), и т. п.; а также *Kmosko 1926*, p. CXCV–CXCIX (Феодорит), CCXLVIII (Бар Кони) и т. п.

[379] См. *Беседа* 6:5 (*Духовные беседы*, p. 67–69) и *Kmosko 1926*, p. CCXXV (Тимофей Константинопольский, § 7).

[380] См. *Беседа* 4:11–12 (*Духовные беседы*, p. 35–37) и *Kmosko 1926*, p. CCXXV (Тимофей Константинопольский, § 6). Это положение в том виде, как оно выражено у псевдо-Макария, не обязательно должно пониматься в материалистическом смысле: речь идет о символическом общении с Божеством, Которое становится для человека светом, огнем, брашном и питием. Точно так же утверждение о том, что демон обитает в душе, является дискуссионным вопросом у сирийских авторов: см. ниже, с. 134–135, прим. 421.

[381] См. выше, с. 89 и далее. Это «чувственное» ощущение вышеестественного не заключает в себе неизбежного противоречия с православным христианством. Речь может идти о духовной чувствительности — восприимчивости к мистическому опыту со всем его эмоциональным и умопостигаемым богатством. К тому же участие самого тела в этом опыте (участие, о котором часто говорит Иоанн Дальятский) подразумевается самой логикой догмата о Воплощении и о реальном единении с прославленным телом Христа, при котором телесные чувства принимают участие в опыте общения с Богом в той мере, в какой они одухотворены.

[382] Vat. syr. 126, f. 559, col. 3.

[383] Ibid., f. 553, col. 1; ср. *Беседа* 25:4 (*Духовные беседы*, p. 202). Цитировалось выше, с. 94.

[384] Ср. Vat. syr. 126, f. 524, col. 3; f. 542, col. 1; f. 544, col. 1.

[385] Vat. syr. 126, f. 544, col. 2. Ср. *Беседа* 26:9 (*Духовные беседы*, p. 209); этот отрывок из *Духовных бесед* может послужить для выявления нюансов учения об обитании демона в душе, содержащегося в самом греческом Макарии: некоторые места сердца (и, возможно, самые глубокие) демону недоступны.

[386] Полный перевод их можно найти ниже, с. 322–323.

[387] См. мою статью *Beulay 1977–1978*, p. 113–114.

[388] Иоанн Дальятский развивает исполненное множества оттенков учение о видении Бога. Оно осуществляется в зеркале души; его предметом является не природа Бога, но Его слава; видение этой славы имеет основанием прославленное человечество Христа. С другой стороны, воспринимается это видение умом, даже если оно, по избытку силы, оказывает влияние и на одухотворенные телесные чувства.

[389] *Kmosko 1926*, p. CXCVII.

[390] *Ibid*., p. CXCIX.

[391] Девятая из *Схолий*, откуда извлечены эти тексты, относится к 791 г.

[392] *Kmosko 1926*, p. CCXLIV.

[393] *Ibid*., p. CCXLVI и CCXLIX.

[394] См. Иоанн Дальятский, *Послание* 34 (*Beulay 1978*, p. 399, § 2): «Тело и душа вместе наслаждаются всем сим, хотя лишь ум (*hawnā*) — вместилище ее восприятия».

[395] См., например: Иоанн Дальятский, *Беседа* 3, Vat. syr. 124, f. 287a; *Беседа* 7, Vat. syr. 124, f. 305b, и т. д.

[396] См. прим. 394.

[397] *Kmosko 1926*, p. CXCII. См. также другой текст Феодорита: *Ibid*., p. CXCVIII.

[398] *Ibid*., p. CCXLV–CCXLVI.

[399] См. мою статью *Beulay 1972*, p. 16–17, n. 27.

[400] См. *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 482). По поводу оставления псалмопения ради лучшей молитвы можно заметить, что Сахдона в VII веке занимает позицию, аналогичную той, которую выразит собор Тимофея, когда он обвиняет некоторых своих современников (он упрекает их в заблуждениях, которые, по-видимому, принадлежат мессалианам) в том, что они таким образом уничтожают истинную молитву, см. *de Halleux 1960–1965*, II, p. 11, § 11. Очевидно, что учение Иоанна Дальятского, Иосифа Хаззайи или Исаака Ниневийского по этому вопросу может дать повод для злоупотреблений, к которым сами они не были причастны.

[401] Бар Кони в последнем из процитированных выше текстов отождествляет у мессалиан совершенство и бесстрастие.

[402] С. 33–34.

[403] См. Иоанн Дальятский, *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 307b, и т. д.

[404] *Kmosko 1926*, p. CXCII.

[405] *Ibid*., p. CXCIV.

[406] *Ibid*., p. CXCVI.

[407] *Ibid*., p. CCXLIX.

[408] О важности крещения, которое есть смерть для мира во Христе, см. *Беседа* 20, Vat. syr. 124, f. 351b. О значении Евхаристии, которая несет в себе Сияние Отчее и есть источник единения с Ним, см. *Беседа* 17, Vat. syr. 124, f. 20b.

[409] См., например, текст из *Книги вопросов и ответов*, рассмотренный в *Guillaumont 1958a*, p. 17, 23.

[410] *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 15.

[411] Еще в предыдущем столетии Симеон д-Тайбуте жаловался на подобные обвинения, которые выдвигались против мистиков: «Таким вот образом мы, душевные, если кто-нибудь скажет нам о сокровище жизни и о сокровенных тайнах, о которых говорили отцы, насмехаемся над ним и справедливо, [как нам кажется], называем его безумным и мессалианином, поползнувшимся от истины! Об

этом-то написал блаженный апостол: “Душевный человек не может принять того, что духовно, ибо это для него безумие”. Горе нам, добровольно лишающим себя благодати!» (*Mingana 1934*, сир., p. 289, col. 2).

412 Слова, которые у наших авторов выражают духовный опыт, происходят от основы *r g š* (ощущение, чувство), так же как и термин, обозначающий телесные чувства. Отсюда двусмысленность, которая могла дать повод для материалистических истолкований, сделанных собором.

413 Выше, с. 110–111, прим. 54.

414 Vat. syr. 126, f. 528, col. 2; ср. *Беседа* 28:5 (*Духовные беседы*, p. 233).

415 Ibid., f. 559, col. 1 и 2.

416 Ibid., f. 515, col. 3.

417 Ibid., f. 542, col. 3; ср. *Беседа* 26:23 (*Духовные беседы*, p. 216).

418 Ср. соборный текст в пересказе ибн ат-Таййиба: «нет человека, который достиг бы совершенства в этом мире, кроме человеческой природы Христа» (*Assemani 1725*, p. 100).

419 Vat. syr. 126, f. 552, col. 2. Это выражение заменяет в сирийской редакции «сподобимся сыноположения» из греческой *Беседы* 25:2 (*Духовные беседы*, p. 200).

420 Иосиф Хаззайя мог стать мишенью для обвинений собора Тимофея — особенно в некоторых положениях своего учения, упомянутых выше, — и вследствие влияния, оказанного на него, с другой стороны, учением Иоанна Отшельника в том истолковании, которое дал ему Иосиф.

421 Единственное общее положение у Макария и наших авторов, которое могло бы навлечь справедливый упрек в мессалианстве, это утверждение о сообитании в душе демона и Святого Духа (мнение, на соборе не упомянутое). Но мы знаем, что этот вопрос был дискуссионным в сирийской богословской традиции. Против сообитания см. Афраат, *Тахвита* VI, 17; в защиту этого мнения: *Книга степеней, Беседа* 3:12; Филоксен Маббугский, *Мемра о вселении Святого Духа* (*Tanghe 1960*, p. 39–71) — ссылки, извлеченные из курса проф. А. Гий-

омона о мессалианстве, прочитанном в Практической школе высших исследований (École Pratique des Hautes Études), 5-е отделение, 1970–1971 гг. Мы уже видели в другом месте, что сам Макарий отказывает демону в полном знании сердца человека (подобном тому, которое имеет Святой Дух): см. выше, с. 132, прим. 385. Со своей стороны, монашеская традиция вместе с Евагрием (см. *Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1957*, col. 199–200) утверждает, что демон не видит внутренность души. Демон обитает в душе, однако его знание о ней ограничивается внешним (см. Иосиф Хаззайя, *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 23); эта двусмысленность встречается, например, у Иоанна Дальятского, который говорит одновременно об обитании злых духов в уме (*hawnā*), где они совершают празднества, свистят и пляшут (*Послание* 15, *Beulay 1978*, p. 349, § 4), и о невозможности для них знать то, что происходит в глубине сердца (*Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 299a–b); точно так же, по его мнению, можно различить, вызывается огонь в сердце бесами или ангелами по тому признаку, что огонь первых действует только на часть тела, в то время как ангельский воздействует на все тело целиком (*Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 295a).

ГЛАВА 4
НАСЛЕДИЕ ИОАННА ОТШЕЛЬНИКА

Какой автор скрывается под этим именем?

Достопочтенный отец И. Осэр, привлекший внимание историков к Иоанну Отшельнику в серии статей и исследований[1], показал, что нужно отвергнуть предложенное Р. Дювалем[2] отождествление этого автора с Иоанном Ликопольским, писателем IV века, известным как «Прозорливец из Фиваиды».

С другой стороны, восточносирийский богослов Баввай Великий (VI–VII вв.) говорит в своем *Толковании на главы о ведении Евагрия*[3] о некоем «Иоанне Отшельнике из Апамейской области», приписывая ему отрывок из письма того автора, которым мы сейчас и занимаемся[4].

Если наш Иоанн Отшельник действительно является уроженцем Апамеи, тогда следовало бы, согласно И. Осэру[5], отличать его от другого Иоанна Апамейского, против которого как против ересиарха боролся Филоксен Маббугский, поскольку наш автор, как кажется, не был инославным. Впрочем, В. Штротманн[6] полагает, что существовал только один Иоанн Апамейский — он же Иоанн Отшельник, — которому Филоксен и противостоял, и в то же время зависел от него[7]. Штротманн также полагает, что Иоанн Апамейский, осужденный собором Тимофея I вместе с Иоанном Дальятским и Иосифом Хаззайей, является именно нашим Иоанном Отшельником[8]. В пользу этой идентификации он показывает, что есть соответствие между отрывком, который Феодор бар Кони (современник Тимофея I) посвящает ереси Иоанна Апамейского в своей книге *Схолий*[9],

с одной стороны, и словоупотреблением и учением Иоанна Отшельника (Бар Кони прибавил к этим соответствиям еще и элементы учения валентиниан) — с другой[10]. Он также приводит фразу Иоанна Отшельника, в которой утверждается, что «подвижник, который освободился от всего внешнего, зрит своего Бога»[11], — утверждение, которое В. Штротманн сближает с осуждением со стороны собора Тимофея I тех, кто утверждает, что видят божество[12]. Однако совсем недавно отец Лавнан вернулся к позиции И. Осэра и показал, что аргументы Штротманна малоубедительны[13].

Иоанн Отшельник, несомненно, умер до 581 года, так как именно этим годом датируется самая древняя рукопись его сочинений[14], и даже задолго до этой даты, поскольку Баввай Великий (553–628 гг.) цитирует его как авторитетный источник, наряду с Евагрием и Феодором Мопсуестийским[15]. В. Штротманн, как и И. Осэр, считает, что Иоанн жил в V веке[16]. Свои сочинения, также согласно Штротманну, он писал на сирийском[17], а его христология является монофизитской[18].

Каковы бы ни были проблемы, связанные с идентификацией или с догматической мыслью нашего автора[19], для нас в данном случае важно влияние его духовного учения на восточносирийских мистиков. Последние цитируют его довольно часто под именем Иоанна Прозорливого, Иоанна Прозорливца (или Пророка) из Фиваиды, Иоанна Отшельника или просто блаженного Иоанна. Что все эти имена у них указывают на одно и то же лицо, видно из того факта, что Дадишо Катарский, цитируя отрывки из писаний Иоанна Отшельника, ссылается один раз на него как на «самого именитого из гностиков, Иоанна Пророка из Фиваиды»[20], а в другой раз называет его «Мар Иоанн Отшельник»[21].

Тот же Дадишо (в тех своих сочинениях, на которые мы обычно ссылаемся) еще пять раз цитирует нашего автора[22]. Исаак Ниневийский цитирует его дважды[23]. Эти цитаты имеют,

впрочем, аскетический или деятельный характер и не особо оригинальны. Влияние Иоанна Отшельника главным образом проявляется в самой мысли восточносирийских мистиков, взятой как целое.

4.1. ТРИ ЧИНА ПО ИОАННУ ОТШЕЛЬНИКУ

Главная оригинальная черта Иоанна в области духовного учения состоит, как кажется, в подразделении всей христианской жизни на три чина (*ṭaḵsē*): телесный, душевный и духовный[24]. Попытаемся представить краткий синтез его учения по данному вопросу, начиная с элементов, выделенных П. Арбом в его статье, посвященной духовному учению Иоанна Отшельника[25] (мы ожидаем увидеть более глубокий синтез учения Иоанна, который готовит к публикации отец Лавнан[26]).

4.1.1. ТЕЛЕСНЫЙ ЧИН

Это чин человека, который живет потребностями тела, то есть или удовлетворяет их, отвергая всякую аскезу[27], или ограничивается тем, что избегает видимых и внешних грехов[28]. В последнем случае человек молится и даже проливает слезы[29], но его молитва и слезы вызываются исключительно человеческими тревогами вроде материальной нужды, заботы о близких, жизненными испытаниями и т. п. Думая о Боге, он представляет себе Его по подобию человека[30]. Однако в той мере, в которой такой человек стремится избегать греха, он приближается к душевному чину[31].

4.1.2. ДУШЕВНЫЙ ЧИН

Отличием между душевным чином и чином, предшествующим ему, является дух покаяния[32], то есть отвращение от мира,

в рабстве которому состоял телесный человек или с которым он сосуществовал, кое-как сопротивляясь внешним грехам. Следовательно, вступление в душевный чин характеризуется внутренней решимостью к подвижнической жизни. Сначала это будет подвижничество, основанное на внешних действиях и называемое «житием видимого человека»[33] или «телесным деланием»[34]: пост, бдение, рукоделие, удаление от земных благ и от родственников и т. п.[35] Это подвижничество «внешнего человека»[36] сравнивается со служением наемника, который работает за плату[37]. Следовательно, усилия для достижения добродетели должны все более и более переходить в борьбу против внутренних страстей, а это предполагает, что душа начинает видеть себя такой, какова она есть[38]. Необходимым средством для этого является безмолвие[39]: «Душа не может видеть саму себя без тишины своих внешних членов [...]. Вот почему, возлюбленные, безмолвие [должно быть] в очах ваших больше всех деланий. Ибо посредством постоянства в безмолвии умерщвляются блуждающие помыслы, память о суетных вещах и убийственные страсти»[40]. Однако в душевном чине внутренние страсти еще не могут быть искоренены[41], и душа остается подвержена таким порокам, как зависть, презрение к другим, самонадеянность и т. п.[42] В этом одна из причин того, почему молитва в этом состоянии еще не является ни чистой, ни непрестанной[43], а сосредоточение дается с тяжким трудом и на очень краткое время, если только вообще достигается[44]. Подобным образом и слезы, которые хотя и вызываются в этом чине исключительно благочестивыми помыслами — такими, как страх перед судом, сознание собственной греховности, воспоминание о милосердии Божием[45], — не являются слезами радости и восхищения, которые известны человеку духовному.

С точки зрения созерцательной деятельности, взгляд душевного человека на природу отличается от воззрений телесного человека в том отношении, что он уже не рассматривает существа

в соответствии с их внешними признаками, но старается увидеть душевными очами заключенную в них премудрость Божию[46].

Итак, этот чин называется «душевным» потому, что в нем «человек отвращается от тела и обращается к душевному деланию [...] через добродетельные деяния [...] и поскольку его действия направлены к душе»[47]. Однако в душевном чине этот поворот к душе совершается в отношении той стороны ее природы, которая связана с телом[48]; вот почему душевный труд включает в себя, вместе с внутренним подвижничеством, внешние телесные труды.

Духовный же чин будет заключаться уже не в исполнении деятельных добродетелей (внешних или внутренних), а только в созерцательном познании, осуществляемом духовной природой души[49].

4.1.3. Духовный чин

Человек вступает в духовный чин, когда он достигает состояния *Чистоты* (*dak̲yūṯā*), то есть освобождения от злых наклонностей[50]. Здесь «берет начало житие нового человека»[51]. Но эта чистота является в некотором роде лишь негативной стороной[52] новой жизни, поскольку она определяется избавлением от страстей. Поэтому Иоанн Отшельник говорит и о другом роде чистоты — о *Ясности* (*šap̄yūṯā*), которая позитивным образом представляет собой совершенство или завершение жительства нового человека[53], поскольку она есть та светлость, которая позволяет «воспринимать ведение таинств иного века»[54], — иначе говоря, это созерцание сокрытого, не имеющее отношения к обычному способу познания через видимое[55], созерцание через «невыразимые духовные откровения»[56], — а затем, еще выше, чем само состояние Ясности, происходит «вхождение в *Совершенство*»[57].

Однако это «ведение таинств Божиих»[58] и степень Совершенства даются здесь лишь в качестве залога[59], который осу-

ществляет в нас воскресение, заложенное крещением; но его совершенное осуществление будет иметь место только в жизни, последующей за конечным воскресением[60]. Иоанн Отшельник прибавляет, что очень мало тех, кто, хотя бы и в залоге, достиг степени Совершенства в этой жизни[61].

Степень Ясности находится выше делания добродетелей[62], поскольку она обращена целиком и полностью к познанию таинств Божиих. Ей известны слезы радости и изумления перед величием Божиим, а также слезы печали, проливаемые при воспоминании о заблуждении людей[63]. Но когда Ясность достигает степени Совершенства, уже не бывает слез, а только радость[64].

Молитва в духовном чине наконец становится непрестанной, поскольку человек, беспрерывно стремясь к Богу при оставлении обычных помыслов[65], созерцает нечто, превосходящее его понимание,[66] — «красоту тайн Божиих»[67]. От этого «постижения тайн»[68] рождается в душе истинная любовь к людям и настоящее смирение пред Богом и людьми: познав предмет их упования[69], человек духовный «при видении их взирает уже не на их здешнюю нищету, но на величие их тамошней славы. Даже видя их живущими во всех пороках, он не может их ненавидеть и не презирает их»[70]; таким образом, «он не может [...] считать себя превосходнее их, поскольку он знает, что они имеют пребыть в мудровании, которое не помышляет о грехе, и для них уготована жизнь, протекающая в истинной мудрости»[71].

Наконец, Ясность, достигшая степени Совершенства, дает человеку быть уже не рабом, которому предписано соблюдать закон, а сыном[72].

4.2. ТРИ ЧИНА У ВОСТОЧНОСИРИЙСКИХ МИСТИКОВ

Для каждого из вышеупомянутых аспектов есть соответствующие параллели у большинства восточносирийских духовных писателей.

Дадишо Катарский также выделяет три этапа в религиозной жизни. Сначала это «телесные труды» (*ʿamlē pagrānāyē*), общие для всех ревностных монахов: пост, бдение, воздержание, псалмопение, коленопреклонение, сон на голой земле и т. п.[73] Затем, особенно для тех, кто живут в уединении[74], это «разумное жительство» (*dubbārā d-reʿyānā*)[75] или «мысленные труды»[76]. Это «житие» предполагает продолжение телесного делания[77], но в особенности посвящено все более углубленному труду[78] над возделыванием душевных добродетелей[79], а более всего молитве без рассеяния и изгнанию страстных помыслов[80], поскольку эти два последних делания являются совокупностью всего разумного жительства[81]. Когда эти навыки хорошо закрепляются в душе, они больше не являются добродетелями в собственном смысле слова, поскольку не представляют собой активности ни тела, ни даже души, но дарованы силой Святого Духа[82]. Тогда достигаются чистая молитва (без рассеяния и смущения[83]) и чистота сердца (*daḵyūṯā d-lebbā*)[84], вместе с чистотой (*naqdūṯā*) совести и ясностью (*šafyūṯā*) души[85] (которые относятся еще к разумному жительству[86], но делают человека способным вступить в «духовное житие»[87]), а также, по-видимому, приходят и «духовные помышления»[88], которые появляются после борьбы с демонскими нападениями при достижении чистоты сердца,[89] такие как мысль о величии божественной природы, размышление о Преславной Троице и т. п.[90]

Наконец, духовное житие (*dubbārā rūḥānāyā*) начинается тогда, когда человек становится совершенным в исполнении всего, что относится к разумному жительству[91]. Тогда монах опытно познаёт наслаждение залогом любви Христа и Его Отца, «веру в собственном смысле», которая есть духовное видение нашего Господа и небесных благ, совершенное смирение,[92] и духовную молитву, которая есть таинство откровений Христовых[93].

Можно заметить, что вышеизложенное содержит много деталей, общих для учения Дадишо и Иоанна Отшельника, однако

с одной разницей в словоупотреблении, когда речь идет о трехчастном разделении: «разумный» вместо «душевный». Порядок перехода от одной составляющей к другой также одинаков, но — как и у других восточносирийских мистиков, о которых мы сейчас будем говорить, — налицо перестановка в содержимом «чинов» или «жительств»: составляющие духовного чина у Иоанна отнесены у Дадишо к разумному жительству (нерассеянная молитва, чистота и ясность); точно так же и делание телесных добродетелей у Дадишо соответствует одной из сторон душевного жития у Иоанна Отшельника[94].

У *Симеона д-Тайбуте* подразделение на три чина, сделанное Иоанном Отшельником, хотя и очевидным образом присутствует, однако не используется (по крайней мере, в текстах, опубликованных Минганой) как основной план духовной жизни — очевидно, из-за наложения на другие типы подразделений, воспринятые от Евагрия[95]. Впрочем, Симеон говорит о «внешнем жительстве» (*dubbārā da-l̤ar*)[96] или «внешних трудах» (*ʿamlē barrāyē*)[97], которые соответствуют сказанному Иоанном Отшельником о поведении внешнего человека и о телесном делании[98]: они состоят в очищении «страстной части души» через исполнение заповедей[99].

От них рождаются[100] «разумное жительство» (*dubbārē d-reʿyānā*)[101] и внутренний мир[102]. Симеон д-Тайбуте упоминает также «душевное [состояние]» (*napšānūṯā*)[103], с которым связано второе естественное ведение[104], то есть ведение телесных существ, проистекающее от правильного использования разума, обусловленного деланием того, что праведно[105], но также являющееся следствием некоторого озарения[106]: разумное жительство действительно является ключом к тайнам Божиим, сокрытым в творении[107], равно как через него отверзаются и очи ума для понимания Священного Писания, тогда как через пребывание в духовных помышлениях, которые свойственны для этого образа жизни, открываются сокровенные тайны[108]. Однако речь идет

все еще о «помышлениях» (*sukkālē*) или, иначе говоря, представлениях и, следовательно, том ведении, которое необходимо превзойти на следующей степени[109].

В самом деле, выше[110] обоих предшествующих образов жизни и благодаря очищению, которое при них достигается[111], во время молитвы приходит постижение новых тайн и вкушение божественной сладости[112]. Эта стадия соответствует «духовному [состоянию]» (*rūḥānūṯā*)[113] и восхождению к Совершенству (*šumlāyā*)[114], которое также является пребыванием на равнине Ясности (*šapyūṯā*)[115]. Чистота (*daḵyūṯā*), которая тогда достигается, позволяет ощутить действие Духа[116]. После достижения Чистоты[117] молитва состоит в созерцании нового века, внутреннем утешении, соединении с Богом через откровение тайн[118]; теперь она становится постоянной[119]. Благодаря Ясности приходит также «духовное созерцание», в которое Симеон включает евагриевское созерцание телесных существ, осуществляемое собственно мистическим образом[120]. Наконец, достигается вершина ведения, которое есть «неведение, которое выше, нежели ведение»[121]. С другой стороны, Симеон говорит, что лишь малое число людей могут достичь совершенства[122].

В учении Симеона мы также видим много черт, общих с Иоанном Отшельником, при наличии в их разделении на три чина перестановки, аналогичной той, которую мы видели у Дадишо в том, что касается отношений между телесным и душевным уровнями. Однако, похоже, действительной перестановки между душевным и духовным уровнями нет, насколько можно судить по текстам, часто довольно сложным.

Влияние Иоанна Отшельника на *Исаака Ниневийского* выявил Э. Халифе-Хашем в статье «Isaac de Ninive» в *Dictionnaire de Spiritualité*[123]. Основываясь главным образом на этой работе, мы вкратце представим содержание трех «жительств», на основе которых Исаак, следуя Иоанну Отшельнику, выстраивает свое духовное учение.

Телесное житие (*dubbārā paḡrānāyā*)[124] состоит в очищении тела от всего вещественного, что есть в нем[125], путем «телесных»[126] и «внешних трудов», которые в это время необходимы[127]. Оно предполагает удаление от мира[128], а также уединение[129]. Но на этом этапе жизнь человека еще не становится менее подверженной страстям[130]. И даже когда трудами покаяния[131] он освобождается от сети (телесных) страстей, он все же только на краткое время может достичь отрешенности от земных вещей, ибо «он еще имеет только плотское оперение, иначе говоря, телесные добродетели, совершаемые внешним образом»[132].

Разумное жительство (*dubbārā d-reʿyānā*)[133] или «душевное делание»[134] состоит в «сердечном труде»[135], то есть в установлении охраны у границ внутренних страстей, в размышлении и непрестанной молитве[136]. Делание, соответствующее разумному жительству, смиряет и очищает (*mṣallel*) душу от грубых движений, устремленных к тленным вещам, так что движения больше не возникают в ней страстным образом, но вызываются тем, что происходит от созерцания вещей[137], то есть созерцания Промысла Божия в этом мире по отношению к каждому из его отдельных составных частей[138]. Результатом этого труда, состоящего во внутреннем очищении, размышлении и отрешенности от «душевных помыслов»[139], является видение природы души и сокровищ, сокрытых в ней, иначе говоря, нетелесные помышления, которые возникают сами по себе, без усилия и труда[140]. Однако в данном случае мы еще находимся в переходном чине (*ṭaksā d-meṣʿāyūṭā*)[141], между страстностью и духовным состоянием[142], где светоносные и ревностные помыслы струятся в душе пока не одни, но вместе с другими — обманчивыми, бесовскими[143]. Те помыслы, что приходят от Бога, горячи и вызывают слезы[144]; в зависимости от ревности созерцания[145] сначала это случается периодически, а затем становится непрестанным[146]. Эти слезы и порождаемая ими тишина помыслов ведут человека к достижению Ясности ума и к видению сокровенных вещей,

ибо настоящая Чистота[147] есть мир без всяких браней[148]. Тогда, в завершение всего подвижнического жительства[149], человек становится достойным непрестанной[150] или «чистой молитвы»[151].

Духовное житие (*dubbārā rūḥānā*)[152] определяется Исааком как «делание вне [телесных] чувств», потому что преграда в виде дебелости тела тогда снимается и видение становится духовным[153]. Действительно, это житие есть чистое изумление пред Богом[154] в духовном свете веры, которая сияет в душе[155] и превосходит ведение[156]; оно стоит также выше добродетелей и делания заповедей[157]. Это созерцательное житие, когда ум в духовном видении зрит самого себя[158], это «первое духовное созерцание»[159], условием которого является нагота ума[160] и которое есть видение неизреченной славы Божией и наслаждение предметом упования будущей жизни[161]. Здесь уже нет слез[162]. Это вхождение в чин великого грядущего жития, которое будет после воскресения[163], и встречается оно чрезвычайно редко[164].

Параллели с Иоанном Отшельником тут многочисленны и смешаны с евагриевскими элементами, при этом можно наблюдать ту же двойную перестановку, что и у Дадишо Катарского: большинство особенностей душевного чина, отмеченные Иоанном, здесь отнесены к телесному жительству, тогда как душевное житие у Исаака распространяется на духовный чин Иоанна. Сейчас мы увидим, что у Иосифа Хаззайи имеет место гораздо более четкая перестановка элементов трех чинов.

Иосиф Хаззайя обильно, однако более свободно использует унаследованный от учения Иоанна Отшельника материал — особенно это касается различий между тремя чинами и между Чистотой и Ясностью, — соединяя его в четко структурированный синтез с евагриевским богословием созерцаний. Этот синтез может быть вкратце представлен в следующей таблице [165].

Степени (*mušḥāṯā*)	Места (*ʾaṯrāwāṯā*)	Созерцания (*teōriyas*)
Телесная		
Вхождение в монастырскую общежительную жизнь (a). Труды, выполняемые с участием тела (b). Устная молитва (c). Преходящие и сопровождаемые смущением слезы (d). Брани и искушения (e).	Достижение места Чистоты (f): начало возвращения природы к своему первозданному состоянию (g) при его связи с телесным миром.	Видение душой самой себя цвета сапфира и неба (h). Созерцание телесных природ (i): хотя оно и носит мистический характер, но основывается на вещественных образах и на сложных помышлениях (j).
Душевная		
Пребывание в уединении (k). Делание внутренних добродетелей (l). Брани и искушения (m).	Частичная Ясность (n)	Видение души как кристалловидного света (o). Созерцания бестелесных, Суда и Промысла через помышления (p). Продолжение созерцания телесных (q).
Опьянение любовью ко всем людям; помышления о славе, которая будет принадлежать им после воскресения (r). Постоянные слезы восхищения и радости (s). Непрестанные молитва и внимание (t). Бесстрастие (u).	Всецелая Ясность (истинное душевное состояние) (v)	Созерцания бестелесных и Суда с Промыслом через видение (p, w).
	Окончание возвращения природы к своему первозданному состоянию (x) при его связи с бестелесным миром.	Духовное созерцание (видение божественного света, проницающего все миры) (y).
Духовная		
	Вхождение в место Совершенства (z).	Завершение предыдущих созерцаний (aa) через видение.
Делание ума (*hawnā*), которое превыше делания телесных чувств и души (ab).	Превыше природного чина (ac).	Видение души как огня или солнца (ad). Созерцание Святой Троицы и Христа в безвидном свете (ae).

Этот синтез Иосифа Хаззайи требует нескольких замечаний. Прежде всего, сдвиг содержания во всех трех степенях по отношению к трем чинам Иоанна Отшельника у Иосифа выражен еще более отчетливо, чем у рассмотренных выше авторов: «телесная степень» у Иосифа распространяется частично даже на «духовный чин» Иоанна. С другой стороны, Чистота и Ясность для Иоанна, по-видимому, представляют собой две стороны одного и того же состояния, которое соотносится с очищением души и с ее прозрачностью для тайн Божиих (впрочем, данные аспекты могут быть расценены как различающиеся во времени, причем созерцательное видение, которое всегда имеет характер свободно даруемой благодати, может и не следовать немедленно за расположением к ее принятию). У Дадишо Катарского, Симеона д-Тайбуте, Исаака Ниневийского Чистота и Ясность, похоже, больше связаны друг с другом, чем у самого Иоанна Отшельника: у этих авторов они, как кажется, не являются объектом четко выраженного технического различия[166]. У Иосифа Хаззайи, напротив, между ними существует как бы естественное различие: Чистота связана, одновременно в плане внутреннего расположения и в отношении последовательности созерцательных даров, с тем, что является телесным и внешним; в то время как Ясность, в тех же двух отношениях, связана с глубиной души и с бестелесными существами, которые ей сродни как духи[167]. Мы увидим, что это употребление понятий Чистоты и Ясности является следствием объективизации, осуществленной Иосифом по отношению к трем чинам Иоанна Отшельника, который сам их рассматривал скорее как характеристики состояния[168].

Что касается взаимоотношений между понятиями, унаследованными от Иоанна Отшельника, и евагриевскими созерцаниями, то Иосиф — единственный, кто устанавливает между ними достаточно четкую связь. Как Дадишо, так и Симеон с Исааком используют понятия, взятые из учения Евагрия о со-

зерцаниях[169], но делают это гораздо реже Иосифа. Чаще всего только после внимательного изучения текстов можно заметить у них некоторые связи между этими понятиями и тремя степенями духовной жизни[170].

У *Сахдоны* я не нашел активного использования разделения на три чина. В *Изречениях* 9–13[171] он говорит, не давая им наименования, о трех степенях, которые он более подробно рассматривает с точки зрения браней, свойственных для двух первых. В этом отношении сказанное им соответствует трем чинам у Иоанна Отшельника: на первой степени борьба всегда оканчивается поражением, поскольку человек еще является пленником состояния (начального) грехопадения; для второй характерно то, что брани иногда увенчиваются победой, а иногда приводят к поражению; на третьей царствует бесстрастие, поскольку здесь человек полностью увлечен божественной любовью, молитва тогда становится простой и нерассеянной, и человек проливает слезы о тех, которые преступили закон Божий.

В другом месте, не упоминая о степенях или чинах, он различает состояния, тождественные трем уровням духовной жизни: «Если человек не умертвит для греха *члены тела*, они не очистятся [...]. Если *душевные страсти* не умолкнут в его сердце, *духовные движения* не пробудятся в нем»[172]. Даже если тут и присутствует аллюзия на три чина Иоанна Отшельника, эти понятия употреблены в «объективном» смысле[173], свойственном восточносирийским мистикам; но возможно, что этот текст просто вдохновлен антропологическим трехчастным делением, распространившимся в восточносирийской среде, начиная с Афраата и Ефрема[174].

В некоторых других местах Сахдона говорит о телесных, душевных и духовных[175] или о плотских и духовных людях[176], но это непосредственно вдохновлено текстами апостола Павла на данную тему[177]. Зато напоминают об Иоанне Отшельнике упоминание связи, проведенной между уединением и борьбой

против внутренних движений[178], а также слезы любви и радости, которые проливают совершенные праведники[179].

Наконец, небольшой сирийский текст, приписываемый *авве Исаие*[180] и опубликованный Ф. Граффеном в *Orientalia Christiana Periodica*[181], также представляет духовную жизнь монаха в виде трех жительств (*dubbārē*) — телесного, душевного и духовного. Для каждого из них он излагает особенности поста, молитвы и милосердия. В нем можно зафиксировать, по сравнению с Иоанном Отшельником, те же перестановки, что и у вышеупомянутых авторов, в том, что касается телесного и душевного чинов. К сожалению, из-за краткости изданного текста не представляется возможным определить в отношении связей между душевным и духовным чином, похожи ли они на установленные Дадишо Катарским или Исааком Ниневийским или же на те, которые можно обнаружить у Симеона д-Тайбуте.

Любопытно, что, несмотря на важность, придаваемую большинством восточносирийских духовных писателей данному разделению на три степени, *Иоанн Дальятский* не упоминает о нем. Даже если с его стороны можно было бы не ожидать — ввиду малого интереса, который он вообще питает к техническим разделениям, — чего-то подобного тому синтезу, который осуществил его современник Иосиф Хаззайя на основе выделения трех степеней, было бы вполне естественно, чтобы Иоанн использовал, хотя бы на втором плане, это различие, ставшее общепринятым у его предшественников[182].

Понятия «степени» или «этапа» широко используются Иоанном Дальятским, но при этом ничто не указывает ясно на сходство с тремя степенями, о которых мы в данном случае говорим. Хотя в заголовках, данных *Беседе* 2 или различным частям *Беседы* 6, такое сближение и просматривается, однако маловероятно, что эти заголовки принадлежат самому Иоанну, — на это, как представляется, указывает их вариативность в рукописях[183].

В то же время сам термин «степень» встречается только один раз в тексте очень длинной *Беседы* 6: монаху, испрашивавшему благодати получить в качестве залога видение нового века, Бог ответил: «Достичь этого нельзя на твоей степени (*mšuḥṭāḵ*)»[184]. Речь в данном случае может идти о «духовной степени» или о «степени совершенства» восточносирийских авторов или Иоанна Отшельника, но также может иметься в виду и просто степень преуспеяния в целом, без особой связи с «тремя степенями». Действительно, на различные этапы в шестой *Беседе* Иоанн Дальятский указывает только выражением «с этого момента». С другой стороны, хотя вторая часть беседы (где говорится, согласно Ватиканскому и Лондонскому кодексам, «о душевном [состоянии]») может соответствовать тому, что говорит Иосиф Хаззайя о вершине душевной степени, в первой части (несмотря на то, что она относится к «новоначальному монаху»[185]) упоминаются благодатные дары, которые выходят за рамки «телесной степени» у самого Иосифа Хаззайи: горячие и обильные слезы покаяния и радости, «так что можно умереть», если бы сердце не подкреплялось благодатью; дар безмолвия, которое убивает страстные движения; истинное внутреннее смирение[186]. При чтении этой беседы видно, что хотя в ней и есть пересечения между этапами духовного преуспеяния в том виде, в каком они представлены в разделении на «три степени», и этапами, намеченными Иоанном Дальятским, — что естественно, поскольку наши авторы рассуждают о сходных благодатных дарах, которые следуют друг за другом согласно одному и тому же духовному становлению, — последний не заботится ни о том, чтобы вести свое изложение в рамках известной классификации, ни о создании собственной сколько-нибудь строгой системы[187].

Различные употребления термина «степень» в писаниях Иоанна в целом подтверждают только что сказанное нами. Что в духовном становлении существуют степени, это очевидно[188].

Однако это утверждение не приводит нас с необходимостью к разделению на степени, унаследованному от Иоанна Отшельника. Действительно, степени, особенности которых Иоанн Дальятский уточняет (когда употребляет этот термин), как кажется, более многочисленны и разнообразны, нежели в системе его предшественника.

Например, он говорит, что бес блуда изменяет свои нападения «в соответствии со степенями» (*mušḥāṯā*)[189]. Но различные нападения, которые у него упоминаются, все относятся к демоническим вторжениям необычного рода и принадлежат, в частности, к тем, которые Иосиф Хаззайя связывает с душевной степенью[190], — таким образом получается, что различные степени у Иоанна соответствуют одной только душевной степени у Иосифа. В то же время Иоанн выделяет различные степени в самом созерцании славы Божией: «И на каждой ступени (*dargā*), до коей они возвышаются в славе, полагают они, что достигли предела; [но] когда они вновь были погружены в видение и более превосходным образом приведены в онемение (*bulhāyā*) благодаря свету, то они забывали свою прежнюю степень (*mšuḥṯhon*) и сочли, что сие — предел всех пределов!»[191].

Впрочем, в одном месте *Беседы* 9, *О хранении* [*телесных*] *чувств*, речь идет о степенях, которые могут быть сопоставлены с телесным, душевным и духовным уровнями. Иоанн говорит там, что он написал эту беседу для тех, кто «желают восходить по сим ступеням (*dargē*)»[192]. Правда, он и здесь не уточняет, каковы эти степени, следуя по которым чувства очищаются и делаются способными к участию в высочайших состояниях созерцания; однако мы обнаруживаем, что десятком строк выше он упоминает трехчастное разделение человека на тело, душу и ум (*hawnā*): «Когда человек, по благодати Христовой, достигает сих вещей, то стяжевает единение с самим собой и с его Обновителем, поскольку силы тела соединены с движениями души, а силы души — с умом (*hawnā*)»[193]. Тем не менее то, о чем го-

ворится между двумя приведенными отрывками, не указывает на какую-то особенную связь между степенями, о которых идет речь, и объединением трех составных частей человека.

В другом месте Иоанн также намекает на эти три антропологические составляющие, называя их как раз «степенями»: «[Пусть святое семя, которое Ты посеял на нашем поле,] приносит плод на трех степенях (*mušḥāṭā*), из которых состоит всякое естество [одновременно] духовное и телесное»[194]. Данное употребление термина *mušḥāṭā*, хотя он относится не непосредственно к степеням духовной жизни, а к объективным частям человеческой природы, возможно, является косвенным упоминанием разделения на «три степени»[195].

Наконец, один раз я обнаружил у нашего автора термин «духовное [состояние]» (*rūḥānūṯā*): в *Беседе* 15, *О том, что не должно никому порицать Отцов, когда они говорят о предметах низких в соответствии с мерой ведения слушателей*[196], где также идет речь о степенях. Иоанн там говорит, что тот, кто пребывает в «духовном [состоянии]», не должен презирать того, кто, будучи водим Духом, использует телесный язык для научения простых людей[197], «дабы каждая степень (*mšuḥṯā*) обрела сообразного ей наставника, благодаря коему она будет возвышена до единого сущностного ведения Господа всяческих, коие есть предел, степень (*mšuḥṯā*) и цель всех словесных умов (*ḥawnē*)»[198]. Итак, здесь говорится о степени, которую Иоанн называет «духовным [состоянием]»; являются ли остальные телесной и душевной степенями? При рассмотрении этой беседы в целом представляется, скорее, что три степени, о которых идет речь, должны быть сопоставлены с ведением вещей низших или «последних», «средних» и «высших», о которых говорят отцы в соответствии с уровнем своих слушателей[199], — разделение, которое напоминает о Евагрии[200].

Иоанн Дальятский не мог не знать разделения на три чина, переданного Иоанном Отшельником, равно как и его

словоупотребления. Само использование им слова *mšuḥṭā* и утверждение, что на духовном пути, как и в созерцании, существуют разные степени, могут зависеть от этого разделения, которое занимает столь важное место в мысли других восточносирийских мистиков VII–VIII веков. Но знаменательно то, что, в противоположность последним, Иоанн не только не воспроизводит его, но даже и не пытается систематизировать со своей стороны различные степени духовного совершенствования, довольствуясь их описанием в том порядке, какой подсказывает ему собственный опыт[201].

4.3. «Объективная» интерпретация трех чинов Иоанна Отшельника

Нижеследующая таблица, как мне кажется, достаточно наглядно показывает взаимоотношение между различными вариантами понимания восточносирийскими авторами трех чинов духовной жизни, унаследованных от Иоанна Отшельника. В таблице, расположенной на с. 155, представлено соответствие между этими чинами у рассматриваемых авторов и евагриевскими созерцаниями или их эквивалентами[202].

Что привело восточносирийских мистиков к перемещению содержания трех чинов Иоанна Отшельника, особенно двух первых? Думаю, что различия между ними и Иоанном объясняются двумя разными способами понимания телесных, душевных и духовных особенностей — неизменно «модальным» у Иоанна Отшельника (то есть в связи с тем принципом, который направляет всю жизнь) и в первую очередь «объективным» у восточносирийских авторов (то есть исходя из того, на что направлен подвиг или созерцание).

Действительно, употребление Иоанном терминов «телесный», «душевный» и «духовный» связано с их использованием, встречающимся у святого Павла (на которого Иоанн, впро-

Иоанн Отшельник	Симеон д-Тайбуте	Дадишо Катарский	Исаак Ниневийский	Иосиф Хаззайя
Телесный чин Бог представляется по подобию человека				
Душевный чин Телесное подвижничество	Внешнее житие и труды	Телесные труды	Телесное житие	Телесная степень
Борьба с внутренними страстями	Душевное состояние, Разумное жительство	Разумное жительство	Разумное жительство	
Зрение Божией премудрости в тварях	Второе естественное ведение согласно разуму и справедливости. Духовные помышления		Рассмотрение действия Промысла в мире	
Духовный чин	Духовное состояние, Совершенство			
1) Чистота 2) Ясность	Духовное созерцание: — телесных — Промысла — бестелесных	Духовные помышления о мире и Боге	Второе естественное созерцание. Созерцание бестелесных.	Созерцание телесных. Душевная степень Созерцания бестелесных, Суда и Промысла
Ведение таин иного мира. Духовные откровения. 3) Совершенство	Созерцание нового мира. Откровение таинств	Духовное житие	Нетелесные помышления Духовное житие	Духовная степень
	Неведение	Духовное видение Христа	Первое духовное созерцание	Созерцание Святой Троицы и Христа во славе

чем, неоднократно ссылается). Например: «Человек, который не предается даже видимому добродетельному жительству [...], есть тот, которого апостол называет “телесным”: “Если между вами ревность и зависть, споры и разногласия, то не телесные ли вы и не по плоти ли ходите?”»[203]. И еще: «Если человек [...] не предается вожделениям плоти [..., но] тем и ограничивается [...], то этот чин жительства называется у апостола “душевным человеком”, который не воспринимает духовных вещей, ибо они для него безумие, и он не может познать то, о чем надо судить духовно»[204].

У апостола Павла телесные, душевные и духовные отличительные качества берутся преимущественно в «модальном» смысле: речь идет об образе действия, манере чувствовать и познавать, которые определяются или плотью, или духом[205]. Плоть — это человеческая природа в том виде, в каком она находится под влиянием греха[206], так что у того, чей образ жизни определяется ею[207], и тело, и мышление являются плотскими[208]. Напротив, дух (греч. *πνεῦμα*, сир. *rūḥā*) является в том, что касается человека, местом вхождения в него[209] собственно Духа Божия, Которым Бог действует в нем[210] и соединяет его с Собой[211]. Однако влияние Духа[212] сказывается на всем образе жизни и на всем бытии того, кем Он руководит[213], преображая его в «человека духовного»[214], так что и само тело, будучи храмом Святого Духа[215], в результате становится полностью духовным при воскресении[216]. Впрочем, сказанное апостолом Павлом о душе или о «душевном» не отличается радикально от того, что он говорит о теле и «телесном»: для него, как и вообще в Библии, как душа, так и тело могут обозначать всю человеческую природу[217]. Фундаментальное различие у него проходит между плотским и духовным, в соответствии с двумя образами жизни, влияющими одновременно на душу и тело.

Именно в этом «модальном» смысле, в первую очередь, Иоанн Отшельник различает свои три чина. Для него душев-

ный человек, как и телесный, еще находится под влиянием того, что апостол Павел называет «плотью». Чистота от страстей достигается только в духовном чине, где душа вся обращена к Богу и открыта для действия Его Духа. В одном месте *Диалога о душе и страстях человеческих*[218] Иоанн поясняет, что различие между чинами основано на том, что *человек обращен* или к телу и его похотям, или к душе (через делание, направленное на достижение добродетелей), или к духовному естеству души (через духовное ведение). Вот почему, говорит он, разница, например, между душевным и духовным состояниями состоит не в том, что «некоторые духовные вещи смешиваются с естеством души и что *после их достижения* человек зовется духовным»[219], поскольку душа по своей природе является одновременно «животной» (*napšānā*) и духовной и пребывает в духовном или душевном (или телесном) чине в зависимости от того, движима ли она той или иной из двух составляющих своей природы[220]. Следовательно, три чина определяются скорее более жизненной направленностью всего человека, чем сосредоточением его жизни или деятельности на объективных целях тела, души или духа.

Впрочем, три чина у Иоанна имеют также и объективное антропологическое основание — принцип жизненной направленности человека в соответствии или с вожделениями тела, или с аскетическим подвигом души, или с открытием ее духовной природы для Бога. У апостола Павла различие образов жизни по плоти или по духу тоже основывается, в отношении человеческой природы, на определенной способности человеческого духа (отличной от души в целом), способной к единению с Богом[221] (у Павла дух, как кажется, соответствует «духовной природе» души, о которой говорит Иоанн Отшельник). Но объективное антропологическое основание, на котором частично базируется у апостола Павла различие плоти и духа, сильнее подчеркнуто у Иоанна, поскольку он четко различает тело и душу, взяв от них названия для своих двух первых чинов и прямо связывая тело

с жизнью по плоти, а душу с борьбой против нее. Несмотря на это, модальный смысл у него преобладает: телесный чин — это чин, в котором вся жизнь человека подчинена плотяному телу; душевный чин — тот, где она направляется движениями души, еще не очищенной от плотского состояния; наконец, в духовном чине, благодаря чистоте и ясности, душа движима действием Духа Божия.

У восточносирийских мистиков, когда они используют разделение на три чина, отправная точка иная. Опираясь на трехчастную антропологию, уже представленную у Иоанна Отшельника[222], каждый из трех чинов они соотносят с подвижническим трудом и освящением одной из трех составляющих человека: делание телесных добродетелей, делание душевных добродетелей, вышеестественное созерцание «духа», причем последний обозначается уже не словом *rūḥā* или «духовная часть» (*rūḥānā*) души, но словом *mad'ā* и особенно *hawnā*, в соответствии с терминологией Евагрия[223]. Это различие в словоупотреблении свидетельствует о перспективе уже не столько библейской и модальной, сколько философской и объективной, которая проявляется в данном случае у восточносирийских мистиков: философской, потому что они берут за отправную точку антропологическое разделение, унаследованное от Евагрия (вместе с тем, что при этом неявно захватывается метафизическое различие между душой и умом), и объективной, потому что они различают три степени в зависимости от каждого из трех составных элементов в этом антропологическом разделении, и элемент берется как объект аскетического подвига или действия благодати. Вот почему телесная степень для них, в отличие от Иоанна Отшельника, уже не является уровнем человека, который считается плотским из-за своей греховной жизни или в своих усилиях избежать самых явных грехов, но это уровень делания добродетелей и аскетических действий, которые предполагают внешнее участие тела[224]; точно так же душевная степень уже не есть уровень че-

ловека, еще плотского в своем внешнем и внутреннем подвижничестве, но это этап преимущественно делания добродетелей и действий исключительно внутренних и мысленных.

Эта объективная перспектива еще более акцентирована у Иосифа Хаззайи через установление систематического соответствия между тремя степенями и евагриевскими созерцаниями. На телесной степени подвижничество телесного плана приводит к Чистоте тела, которая позволяет — на том же самом уровне тела — иметь мистическое созерцание телесного мира, причем это подвижничество и соответствующее созерцание представляют собой «крещение тела»[225]. На следующей степени подвижничество душевного плана приводит к Ясности души, которая делает ее способной к созерцанию существ бестелесных, как и она сама: это «крещение души»[226]. Наконец, духовная степень, представляющая более высшую область, нежели область бестелесных созданий, позволяет созерцать Святую Троицу: это «крещение ума» (*hawnā*)[227], в котором заложена способность превосходить весь сотворенный порядок в то время, когда он озарен Богом[228]. Вот почему телесная степень, уже имеющая отношение к мистической жизни благодаря созерцанию телесного мира, простирается у Иосифа Хаззайи даже до духовного чина Иоанна Отшельника; поэтому же и духовная степень у него и у некоторых других восточносирийских писателей соответствует только степени Совершенства у Иоанна, превыше Чистоты и Ясности тела и души.

Это объективное понимание трех степеней может легко принять очень искусственный характер путем раздельного рассмотрения областей, тесно связанных между собой, таких как телесное подвижничество и делание внутренних добродетелей. К тому же при наделении этих степеней всецело определенным характером, какой имеют чины у Иоанна Отшельника — и который может быть допустим при их модальной перспективе, — возникает опасность дать повод думать, будто при достижении

в некоторый момент чистоты тела человек уже не имеет нужды в телесном подвиге, в рукоделии или в устной молитве и может посвятить себя исключительно неусыпной борьбе с внутренними страстями и умной молитве, равно как и после достижения степени ясности души человеку больше не нужны такая борьба и молитва, поскольку он достиг совершенства и созерцания, что превосходит мысленный уровень. Хотя даже у Иосифа Хаззайи каждая из трех степеней не носит такого строгого очерченного характера и не приводит с неизбежностью к указанным последствиям[229], однако можно найти подобные критические упреки в адрес, в частности, Иосифа, сделанные собором Тимофея I[230]. Это могло бы говорить в пользу предложенного В. Штротманном[231] отождествления Иоанна Отшельника и Иоанна Апамейского, осужденного тем же самым собором, смотревшим на учение Иоанна через призму его истолкования Иосифом, при этом учение последнего равным образом рассматривалось без принятия во внимание всех его тонкостей[232].

Возможно, что именно по причине достаточно искусственного характера различия между двумя первыми степенями в том виде, в каком оно было представлено у его предшественников, Иоанн Дальятский и оставил в стороне три чина Иоанна Отшельника. Имея мало вкуса к техническим различиям в целом и используя в своем теоретическом мистическом богословии только особенно важные положения — такие, как различие между божественными славой и природой, между любовью и рачением, разработка внутреннего навыка памяти Божией, — он мог как бы инстинктивно уклоняться от разделения духовной жизни, не соответствовавшего его непосредственному опыту, который всегда является первичной основой для его учения[233]. Действительно, не похоже, чтобы он устанавливал четкое различие между трудами, выполняемыми телом, или делами, в которых трудится душа, в соответствии со степенью духовного преуспеяния; Иоанн требует одновременного труда в исполне-

нии добродетелей, которые его предшественники называли телесными и душевными. Возможно, Иоанн Дальятский не имел прямого доступа к писаниям Иоанна Отшельника, чье рассуждение о трех чинах вполне могло бы заинтересовать его, хотя то, что у Иоанна Отшельника соответствует телесному чину, обычно не является темой, занимавшей Иоанна Дальятского.

Несколько положений учения Иоанна Дальятского тем не менее могут быть прямо или опосредованно связаны с учением Иоанна Отшельника. Например, утверждение, что существует духовный опыт высшего уровня, нежели уровень делания добродетелей, поскольку добродетели являются деяниями воли, а откровение божественных тайн есть просто наслаждение от ведения[234]; или то значение, которое он придает слезам, сначала покаянным, а затем слезам божественного рачения[235]. Как бы то ни было, Иоанн Отшельник оказал на Иоанна Дальятского влияние, очевидно, куда меньшее, чем Евагрий или Макарий. Впрочем, то, что Иоанн Дальятский не придерживался разделения на три степени в том виде, в каком оно присутствует у его предшественников, придает ему оригинальность, заслуживающую особого внимания, поскольку она может открыть для нас, способом от противного, некоторые особенности его характера и свойственные непосредственно ему воззрения на теорию мистической жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См. *Hausherr 1938b*, p. 635; *Hausherr 1938a*; *Hausherr 1939*; *Hausherr 1948*.

2 *Duval 1907*, p. 312. Доводы против этой идентификации см. *Hausherr 1938a*.

3 *Frankenberg 1912*, p. 135; цитируется у *Hausherr 1939*, p. 24.

[4] *Rignell 1941*, p. 80.

[5] *Hausherr 1948*.

[6] *Strothmann 1972*. Эта работа содержит важное общее введение об Иоанне Отшельнике (Апамейском) и критическое издание с переводом на немецкий семи *Диалогов* (с Фомасием), двух *Посланий* (одно от Иоанна к Фомасию, а другое от Фомасия к Иоанну) и трех *Трактатов* (адресованных Фомасию). Там же можно найти полный список сочинений, приписываемых Иоанну Отшельнику, и их рукописей (*Ibid*, p. 5–44).

Более ранние публикации: *Диалог о душе и страстях человеческих*, сирийский текст — *Dedering 1936*; французский перевод — *Hausherr 1939*, p. 26–106; три *Послания* (одно к Феодулу и два к Евтропию и Евсевию) — *Rignell 1941*; три *Трактата* (один об отшельничестве, два о крещении) — *Rignell 1960*.

[7] *Strothmann 1972*, p. 81–91.

[8] *Ibid*., p. 103–104.

[9] См. *Scher 1910–1912*, vol. 69, p. 331–333; а также *Hausherr 1948*, p. 6–8.

[10] *Strothmann 1972*, p. 103–104.

[11] *Ibid*., p. 103; отсылка к *Rignell 1960*, p. 6*, *Rignell 1941*, p. 115* и т. д. [Эта цитата отсутствует в тех сочинениях Иоанна Отшельника, на которые ссылается Штротманн. Схожая мысль, однако более пространно сформулированная, действительно встречается в трактате Иоанна Отшельника, опубликованном Ригнеллом (*Rignell 1960*, сир., p. 6*–7*; пер., p. 28).]

[12] Заметим, что для отождествления Иоанна Отшельника с Иоанном Апамейским, осужденным собором, может представлять некоторое затруднение тот факт, что восточносирийский богослов Баввай Великий ставит духовного писателя Иоанна Отшельника среди высокочтимых авторов. Зато весьма знаменательно, что соборный текст ничего не говорит об учении Иоанна Апамейского, которое осуждает, в отличие от учения Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи, что позволяет предположить, что речь шла об авторе уже известном и не современном.

[13] *Lavenant 1980*, p. 367–390.

[14] *Hausherr 1939*, p. 6.

[15] *Guillaumont 1962*, p. 269: «Баввай (в своем *Толковании на главы о ведении Евагрия*, ср. *Frankenberg 1912*, p. 17) помещает затем Евагрия в число трех святых учителей, преподавших учение о всей духовной жизни, которую он вслед за ним разделяет на "деяние" и "ведение"; двумя другими учителями являются у него Иоанн Апамейский и Феодор Мопсуестийский: учение Иоанна и Евагрия касается "деяния" [...], а учение Феодора — "ведения"».

[16] *Strothmann 1970*, p. 91; *Hausherr 1939*, p. 6. А. де Аллё датирует литературную деятельность Иоанна Отшельника периодом между 430 и 450 гг.: см. *Lavenant 1980*, p. 368, n. 3.

[17] *Strothmann 1972*, p. 53.

[18] *Ibid*., p. 68 и далее.

[19] Баввай не замечает его монофизитства.

[20] *Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 1. Можно сравнить с *Rignell 1960*, p. 4, 7–17.

[21] *Mingana 1934*, сир., p. 217, col. 1. Ср. *Hausherr 1939*, p. 92.

[22] *Mingana 1934*, p. 86, 88; *Толкование на книгу аввы Исаии* (*Draguet 1972*, t. 145, p. 168, 229, 236).

[23] *Bedjan 1909*, p. 152, 334.

[24] Об основаниях для этого разделения, содержащихся в Библии и в предании, см. далее, с. 156–158.

[25] *Harb 1971*, p. 225–260. Это исследование основано на сочинениях, опубликованных Дедерингом и Ригнеллом (см. выше, прим. 6). Тексты, изданные В. Штротманном, как мне кажется, не привнесли каких-либо существенно новых элементов по отношению к использованным у П. Арба, которые бы относились к рассматриваемой нами здесь теме.

[26] См. *Lavenant 1980*, p. 368. [См. также недавнюю монографию *Maroki 2014*, посвященную учению о трех чинах у Иоанна Отшельника, прп. Исаака Сирина и Иосифа Хаззайи.]

[27] *Harb 1971*, p. 232.

[28] *Ibid*., p. 232, 248.

[29] *Ibid*., p. 234–235.

[30] *Ibid*., p. 231.

[31] *Ibid*., p. 232.

[32] *Ibid*., p. 234.

[33] *Ibid*., p. 233.

[34] *Ibid*., p. 236. Отметим, что для Иоанна Отшельника телесное подвижническое делание относится к душевному чину. Мы увидим, что его ученики из Церкви Востока отнесут его к телесному чину.

[35] *Harb 1971*, p. 233–234.

[36] *Ibid*., p. 233.

[37] *Ibid*.

[38] *Ibid*., p. 236.

[39] *Ibid*.

[40] *Rignell 1960*, p. 4, 7–17; перевод у *Harb 1971*, p. 236–237. Я дважды заменил слово «безмолвие» (*šelyā*) на «отшельничество». Этот текст частично воспроизводится у Дадишо Катарского: «Безмолвие в наших очах должно быть более велико, нежели все прочие делания, как говорит знаменитейший из гностиков, Иоанн Пророк из Фиваиды». [Мы проигнорировали замечание о. Робера и использовали при переводе термин «безмолвие», как более аскетически точный и адекватный перевод сирийского слова *šelyā*.]

[41] *Harb 1971*, p. 235, 237–239.

[42] *Ibid*., p. 238.

[43] *Ibid*., p. 235.

[44] *Ibid*., p. 236.

[45] *Ibid*., p. 235.

[46] Ср. *Hausherr 1939*, p. 30.

[47] *Dedering 1936*, p. 66,7; цитируется у *Harb 1971*, p. 241.

[48] *Harb 1971*, p. 241. Термин *napšānāyā* (душевный) означает также «животный» (оживляющий тело). См. также *Dedering 1936*, p. 60, 23–26 (цитируется у *Harb 1971*, p. 257): «Этот образ жительства [...] зовется духовным, поскольку он приводится в движение ведением высшим, нежели душевный чин, установленный в теле».

[49] *Harb 1971*, p. 241.

[50] *Ibid*., p. 243.

[51] Ср. *Rignell 1941*, p. 56 (*Послание* 2); цитируется у *Harb 1971*, p. 243.

[52] *Harb 1971*, p. 242.

[53] *Ibid*., p. 243–244.

[54] Ср. *Dedering 1936*, p. 55; цитируется у *Harb 1971*, p. 244.

[55] Ср. *Rignell 1941*, p. 61 (*Послание* 2); цитируется у *Harb 1971*, p. 247.

[56] *Harb 1971*, p. 238.

[57] *Rignell 1941*, p. 56 (*Послание* 2); цитируется у *Harb 1971*, p. 245.

[58] *Rignell 1941*, p. 56.

[59] *Harb 1971*, p. 245.

[60] *Ibid*., p. 258.

[61] *Ibid*.

[62] *Ibid*., p. 241.

[63] *Ibid*., p. 253.

[64] *Ibid*., p. 254.

[65] *Ibid*., p. 247.

[66] *Ibid*., p. 255.

[67] *Rignell 1941*, p. 61 (*Послание* 2); цитируется у *Harb 1971*, p. 247.

[68] *Dedering 1936*, p. 20; цитируется у *Harb 1971*, p. 240.

[69] *Harb 1971*, p. 250.

[70] *Dedering 1936*, p. 71; цитируется у *Harb 1971*, p. 250.

[71] *Ibid*.

[72] *Harb 1971*, p. 254.

[73] *Mingana 1934*, сир., p. 207, col. 2; пер., p. 85.

[74] *Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 1; пер., p. 97 — сир., p. 216, col. 2; пер., p. 98 — сир., p. 218, col. 1; пер., p. 100 — сир., p. 221, col. 2; пер., p. 105.

[75] *Mingana 1934*, сир., p. 218, col. 1; пер., p. 100 — сир., p. 221, col. 2; пер., p. 105, и т. п.

[76] *Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 1; пер., p. 97 — сир., p. 216, col. 2; пер., p. 98, и т. п.

[77] *Mingana 1934*, сир., p. 219, col. 1; пер., p. 101.

[78] *Mingana 1934*, сир., p. 219, col. 1; пер., p. 102.

[79] *Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 2; пер., p. 98.

[80] *Ibid*.

[81] *Ibid*. [Это жительство, свойственное разуму на душевной степени.]

[82] *Ibid*.

[83] *Mingana 1934*, сир., p. 232, col. 2; пер., p. 120.

[84] *Mingana 1934*, сир., p. 231, col. 2; пер., p. 118.

[85] *Mingana 1934*, сир., p. 218, col. 1; пер., p. 100.

[86] *Ibid*.

[87] *Mingana 1934*, сир., p. 232, col. 1; пер., p. 118.

[88] *Mingana 1934*, сир., p. 221, col. 1; пер., p. 104.

[89] *Mingana 1934*, сир., p. 221, col. 2; пер., p. 105.

[90] *Mingana 1934*, сир., p. 220, col. 2; пер., p. 104.

[91] *Mingana 1934*, сир., p. 234, col. 1; пер., p. 122.

[92] *Mingana 1934*, сир., p. 234, col. 2; пер., p. 122.

[93] *Mingana 1934*, сир., p. 209, col. 1; пер., p. 88.

[94] О некоторых причинах этих перестановок см. далее, с. 154–161.

[95] Особенно *πρακτική, γνωστική и θεολογική*.

[96] *Mingana 1934*, сир., p. 291, col. 2; пер., p. 24: «bodily».

[97] *Mingana 1934*, сир., p. 287, col. 2; пер., p. 17: «bodily».

[98] Которую Иоанн помещает в духовный чин, а Симеон ставит выше «разумного жительства».

[99] *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42. Это «ведение действий», которое Симеон отождествляет с первым жертвенником Евагрия (см. выше, с. 42), тогда как вторым жертвенником является разумное жительство или «ведение созерцания» (*Mingana 1934*, *ibid*.).

[100] *Mingana 1934*, сир., p. 291, col. 2; пер., p. 24.

[101] *Ibid*. и *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42.

[102] *Mingana 1934*, сир., p. 291, col. 2; пер., p. 24.

[103] *Mingana 1934*, сир., p. 308, col. 2; пер., p. 51: «natural soul» — сир., p. 314, col. 1; пер., p. 59: «natural soul».

[104] *Ibid*.

[105] *Mingana 1934*, сир., p. 307, col. 1; пер., p. 48. Возможно, этот аспект второго естественного ведения связан у Симеона с житием, посвященным внешнему деланию.

[106] *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42.

[107] *Ibid*.

[108] *Ibid*.

[109] *Mingana 1934*, сир., p. 314, col. 1; пер., p. 59.

[110] *Mingana 1934*, сир., p. 309, col. 2; пер., p. 52 — и сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42.

[111] *Mingana 1934*, сир., p. 309, col. 2; пер., p. 52.

[112] *Ibid*.

[113] *Mingana 1934*, сир., p. 285, col. 1; пер., p. 13.

[114] *Mingana 1934*, сир., p. 294, col. 1; пер., p. 27.

[115] *Mingana 1934*, сир., p. 294, col. 1; пер., p. 28.

[116] *Mingana 1934*, сир., p. 314, col. 1; пер., p. 59.

[117] Отметим здесь такое же употребление понятий *Чистота* и *Ясность*, как у Иоанна Отшельника: чистота и ясность приходят вместе, но последняя связана со степенью Совершенства, следующей за первой.

[118] *Mingana 1934*, сир., p. 314, col. 1; пер., p. 59.

[119] *Mingana 1934*, сир., p. 303, col. 1; пер., p. 42. См. также *ibid*., сир., p. 312, col. 2; пер., p. 57, где непрестанная молитва приписывается

«совершенным», чей разум (*reʿyānā*) успокоился и обновился Духом и чей ум (*hawnā*) поглощен божественной любовью, поскольку она предполагает упразднение ума (*madʿā*) и тишину внутренних движений (*Ibid*.).

120 *Mingana 1934*, сир., p. 285, col. 1–2; пер., p. 14–15.

121 *Mingana 1934*, сир., p. 307, col. 1; пер., p. 48.

122 *Mingana 1934*, сир., p. 294, col. 2; пер., p. 29. Не указано точно, как соотносится с разумным и духовным житием место дарования любви ко всем людям, не различающей грешников и праведников (*Mingana 1934*, сир., p. 292, col. 1; пер., p. 24).

123 *Khalifé-Hachem 1971*, col. 2041–2054; см. особенно col. 2050–2051. [О влиянии Иоанна Отшельника на эсхатологические представления прп. Исаака Сирина и их тесную связь с аскетикой см. *Scully 2017*.]

124 *Bedjan 1909*, p. 303.

125 *Ibid*.

126 *Ibid*.

127 *Ibid*., p. 304.

128 *Ibid*., p. 234.

129 *Ibid*., p. 303.

130 *Ibid*., p. 122.

131 *Ibid*., p. 92–93.

132 *Ibid*.

133 *Ibid*., p. 304.

134 *Ibid*.

135 *Ibid*.

136 *Ibid*.

137 *Ibid*., p. 303.

138 *Ibid*., p. 304.

139 *Ibid*., p. 21.

140 *Ibid*.

[141] *Ibid*., p. 121.

[142] *Ibid*.

[143] *Ibid*., p. 122.

[144] *Ibid*., p. 128.

[145] *Ibid*. Дар слез, по Исааку, связан с разумным жительством: это своего рода граница между телесностью и духовным состоянием, между страстностью и чистотой (*Bedjan 1909*, p. 244–245).

[146] *Ibid*.

[147] О Чистоте и Ясности, понятиях, часто взаимозаменяемых у Исаака, см. далее, с. 146–149.

[148] *Bedjan 1909*, p. 128. О понятии *бесстрастия* у Исаака см. выше, с. 33.

[149] *Bedjan 1909*, p. 259.

[150] *Ibid*.

[151] *Ibid*., p. 165.

[152] *Ibid*., p. 303.

[153] *Ibid*., p. 304.

[154] *Ibid*., p. 376.

[155] *Ibid*.

[156] *Ibid*., p. 367.

[157] *Ibid*., p. 165.

[158] *Ibid*., p. 304.

[159] *Ibid*., p. 303.

[160] *Ibid*. Нагота ума, которая сама достигается только при духовном жительстве: *Ibid*., p. 304.

[161] *Ibid*.

[162] *Ibid*., p. 165.

[163] *Ibid*., p. 304–305.

[164] *Ibid*., p. 167–168.

[165] Подробнее см. мои статьи *Beulay 1974a*, col. 1341–1349, и *Beulay 1972*, p. 26–27.

Примечания к таблице:

Сиглы:

C = *Сотницы*

M = *Mingana 1934* (страницы перевода)

D = *Послание о трех степенях иноческого жития*

N = *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности* (ркп. Notre-Dame des Semences 237)

J = *Послание* 48 Авдишо (Иосифа) Хаззайи в собрании посланий Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 501–507).

a) M 153 и т. д.

b) C 3:36, 4:6; M 153–154.

c) C 4:23.

d) D 23, 344.

e) Тщеславие, уныние, чревоугодие, блуд: D 24, 455, 474; 25, 90 и т. д.

f) M 154; D 25, 90, и т. д.

g) J 505–507.

h) M 154 и т. д.

i) C 5:65–66 и т. д.

j) D 24, 457; 25, 90–91.

k) D 24, 456.

l) Смирение, терпение, благость и т. д.; C 3:35, 4:7.

m) D 24, 474.

n) M 155.

o) C 5:28, 66 и т. д.

p) C 4:85; D 25, 93, 97, и т. д.

q) N тетрадь 24, с. 9; D 25, 93.

r) D 25, 93.

s) D 24, 479, 483.

t) M 151–152 и т. д.

u) D 24, 478; 25, 92 и т. д.

v) M 155; M сир., p. 263, col. 2.

w) N тетрадь 24, с. 9.

x) M 156; D 25, 97.

y) M 150; M сир., p. 263, col. 1.

z) M 157 и т. д.

aa) C 4:8; D 25, 97 и т. д.

ab) C 3:35, 4:8; N тетрадь 24, с. 12, и т. д.

ac) N тетрадь 24, с. 12.

ad) C 5:66.

ae) M 157–159.

166 См. мою статью: *Beulay 1972*, p. 23–24. Отец Халифе-Хашем оказал мне любезность, познакомив меня с текстом двух глав одной *Сотницы*, приписываемой Исааку Ниневийскому в ркп. Paris, BnF syr. 298 (f. 17a), где Чистота и Ясность четко различаются автором этой *Сотницы*. Но следовало бы точно увериться в том, что это действительно Исаак, поскольку это различие не встречается у него в других местах. Вот перевод этих двух глав:

Глава I: «Конец покаяния есть начало Чистоты; конец Чистоты есть начало Ясности. Путь Чистоты [состоит в] трудах добродетели, чтобы проявились действия откровений».

Глава II: «Чистота есть обнажение от страстей; Ясность есть обнажение от мнений и преображение разумений (*tarʿīṯē*) в сторону точного ведения тайн». [См.: прп. Исаак Сирин. *Главы о ведении* IV, 1–2 (Oxford, Bodleian syr. e 7, f. 82r). Существуют итальянский (*Bettiolo 1990*, p. 153) и английский переводы этих глав (*Kozah, Abu-Husayn, Al-Murikhi, Al Thani 2015,* p. 275).]

167 См. мои статьи: *Beulay 1972*, p. 25, n. 42, а также *Beulay 1974a*, col. 1345–1346.

168 См. далее, с. 156–158.

169 Тексты Дадишо см. у *Mingana 1934*, перевод, p. 104, а также ссылки в *Толковании на книгу аввы Исаии*, приведенные здесь выше,

с. 30–32 (Дадишо, по-видимому, цитирует Евагрия, особенно говоря об аскезе). Тексты Симеона д-Тайбуте см. у *Mingana 1934*, пер., p. 13–14, 27–29, 39, 42, 48, 54. Тексты Исаака см. у *Bedjan 1909*, p. 30–31, 175, 198–199, 303–304, 528 и т. д.

[170] См. таблицу на с. 155.

[171] *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 95–96.

[172] *Ibid*., I, p. 52, § 90.

[173] См. далее, с. 154–161.

[174] См. выше, с.38–39.

[175] *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 80, § 38–39.

[176] *Ibid*., I, p. 51, § 89; p. 69, § 146.

[177] Ср. 1 Кор. 2:15, 3:1–3.

[178] «Когда мы приступаем к этому уединенному жительству [...], то станем удерживать не только внешние чувства, как до сего времени, но также внутренние движения нашей мысли (*tarʿīṯā*)» (по переводу *de Halleux 1960–1965*, I, p. 139, § 9).

[179] *de Halleux 1960–1965*, III, p. 37, § 45. Однако у Иоанна Отшельника тот, кто вошел в чин Совершенства в строгом смысле слова, уже не знает слез: см. выше, с. 141.

[180] Но принадлежащий, весьма вероятно, некоему сирийскому автору, который тоже зависел от Иоанна Отшельника, поскольку его манера следовать тому же духовному деланию согласно трем жительствам (см. ниже) не была перенята писателями, которых мы упоминали до сих пор, — возможное указание на то, что этот метод восходит к авве Исаие, на которого они в других местах охотно ссылаются (см. выше, с. 24–25, прим. 27).

[181] *Graffin 1963*, p. 449–454.

[182] Сахдона, как мы видели, тоже не говорит об этом, по крайней мере определенно. Но Иоанн Дальятский больше его склонен к теоретизированию. Ниже мы попытаемся выяснить причины этой оригинальности Иоанна по сравнению с его предшественниками.

[183] Похоже, что с заголовками *Бесед* дело обстоит так же, как и с заглавиями *Посланий*, значительное число которых имеет характер частных писем, посылавшихся, очевидно, без всяких заголовков, но которые, однако, снабжены ими в собрании, куда они включены.

Вот заглавия бесед, о которых идет речь, в различных семьях рукописей:

Беседа 2 (*Беседа* 2 является введением к *Беседам* 3, 4, 5 и 6, представляя собой общее рассуждение о духовном преуспеянии отшельника).

Vat. syr. 124 и 125, Harvard syr. 42 и родственные им: «О бывающих от Духа действиях в услаждение усердным [инокам], [действиях] на первой степени, средней и на степени совершенства».

BL Add. 14,729 содержит только слова: «[...] в услаждение новоначальным усердным [инокам]».

Cambridge Add. 1999 не упоминает ни степеней, ни новоначальных монахов.

Беседа 6.

Общее заглавие:

Vat. syr. 124 и 125, BL Add. 14,729: «О посещениях, даруемых монахам».

Harvard syr. 42 и родственные ей, Cambridge Add. 1999: «О посещениях, даруемых монахам».

Harvard syr. 42 и родственные ей, Cambridge Add. 1999: «О посещениях, даруемых монахам согласно трем степеням».

Заголовок первой части:

Vat. syr. 124 и 125: «Посещения на первой степени».

Группа Harvard syr. 42, BL Add. 14,729, Cambridge Add. 1999: «Посещения на первой степени, которая есть степень новоначальных».

Заголовок второй части:

Группа Harvard syr. 42, Cambridge Add. 1999: «О средней степени».

Vat. syr. 124 и 125, BL Add. 14,729: «О средней степени, которая есть душевная».

Заголовок третьей части:

Все рукописи: «О степени совершенства».

Мы видим, что, по крайней мере, названия степеней безусловно являются добавлениями.

[184] Vat. syr. 124, f. 303a.

[185] Ibid., f. 293b.

[186] Ibid., f. 293a, 294a.

[187] Однако после анализа представляется, что эта *Беседа* 6 имеет в качестве основы три фазы псевдо-Дионисия — *Очищение*, *Просвещение* и *Единение*.

[188] См. *Послание* 51, в *Beulay 1978*, p. 491, § 15; *Беседа* 2, Vat. syr. 124, f. 283b; *Беседа* 14, ibid., f. 318a. В этих текстах говорится о «степенях» без какого-либо их наименования.

[189] Vat. syr. 124, f. 285b.

[190] См. *Послание о трех степенях иноческого жития,* в *Graffin 1961–1962*, p. 475, 478; *Ibid*. p. 94.

[191] Vat. syr. 124, f. 320a. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 238, § 15; пер., p. 239).]

[192] Ibid., f. 323b. [*Беседа* 12 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007,* сир., p. 252, § 16; пер., p. 253).]

[193] Цитата по Harvard syr. 42, f. 8a, col. 1; ср. Vat. syr. 124, f. 323b. [*Беседа* 12 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 250, § 15; пер., p. 251).]

[194] *Послание* 20 (*Beulay 1978*, p. 375, § 4).

[195] Согласно «объективному» истолкованию, которое ему дают восточносирийские мистики. См. далее, с. 154–161.

[196] Таково заглавие этой беседы в Harvard syr. 42, f. 14a, col. 2.

[197] Vat. syr. 124, f. 310b–311a.

[198] Ibid., f. 310a. [*Беседа* 9 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 216, § 1; пер., p. 217).]

[199] Ibid.

[200] См. выше, с. 40.

[201] Следует внести некоторое уточнение в то, что я писал в своей статье: *Beulay 1974b*, col. 450–451, где я говорил, что разделение на степени часто скрывается в глубине его мысли.

[202] Эта таблица составлена на основе того, о чем мы говорили до настоящего момента, с оговоркой, что будущие более углубленные исследования могут привнести что-то новое в эту область.

[203] *Dedering 1936*, p. 13; цитируется у *Harb 1971*, p. 230. Ср. 1 Кор. 3:3. В тексте Пешитты «телесные» — *paḡrānē*, а «по плоти» — *ba-ḇsar*.

[204] *Dedering 1936*, p. 8; цитируется у *Harb 1971*, p. 233. В Пешитте «душевный человек» — *barnāšā da-ḇ-napšā (h)ū*. В тексте Павла говорится затем о «духовном человеке»: *rūḥānā* (1 Кор. 2:15).

[205] См. Гал. 5:17 и т. д.

[206] Рим. 8:25 и т. д.

[207] Рим. 8:4.

[208] Кол. 2:19 (ум: *νοῦς*; в Пешитте: *reʿyānā*).

[209] Рим. 8:16.

[210] Рим. 8:16, 26; Гал. 4:6 и т. д.

[211] Рим. 8:16; 1 Кор. 6:17.

[212] Рим. 8:14.

[213] Ср. Гал. 5:22 и т. д.

[214] 1 Кор. 2:15; 3:1.

[215] 1 Кор. 6:19.

[216] 1 Кор. 15:44.

[217] См. *Léon-Dufour 1970*, col. 39–43.

[218] *Dedering 1936*, p. 65–66; цитируется у Harb 1971, p. 241.

[219] *Ibid*.

[220] *Ibid*.

[221] Ср. Рим. 8:16.

[222] Но понимаемую ими в духе Евагрия. См. ниже.

[223] Кажется, трехчастная антропология, используемая у восточносирийских мистиков, восходит не непосредственно к текстам Павла (1 Фес. 5:23; Евр. 4:12), упоминающим о различии души и духа (греч. *πνεῦμα*; Пешитта: сир. *rūḥā*), как это явствует из разницы в словоупотреблении, а к Евагрию. См. выше. с. 34 и далее. Впрочем, уже у прп. Ефрема можно найти упоминание о трехчастном разделении человека со словоупотреблением, отличающимся от Павлова (*reʿyānā* вместо *rūḥā*): «Душа властвует над телом, дух сообщает красоту душе» (*Мадраши о рае*, IX; цитируется у *Parisot 1909a*, col. 1018).

[224] Иосиф Хаззайя даже открыто противоречит в этом пункте Иоанну Отшельнику или, по крайней мере, тем, которые ему верно следуют: «Ведь многие по невежеству говорят, будто степень телесного [состояния] есть образ тяжкой работы в миру, ничего не понимая ни в том, что утверждают, ни в том, что оспаривают. Ибо степень телесного [состояния] — это чистота (*dakyūṯā*), в которой полнота соблюдения заповедей, образом чего служит подвижничество сынов Израиля в пустыне и сия киновия, где мы подвизаемся в преддверии нашего отшельнического жития». Цитируется по переводу *Graffin 1961–1962*, p. 336. [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 302; пер., p. 303, § 20.]

[225] *Comн*. 4:6.

[226] *Comн*. 4:7.

[227] *Comн*. 4:8.

[228] *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences, тетрадь 24, с. 12.

[229] См. мою статью: *Beulay 1974a*, col. 1344. О рукоделии в связи с тремя степенями у него сказано следующее: «Поэтому я, по своему рассуждению, советую с любовью тому, кто слушает меня, чтобы рукоделие от полудня до девятого [часа] было установлено у тебя как постоянное правило. И не ради корысти говорю тебе делать это, да не будет! Но чтобы ты избавлен был от тех зол, о которых я сказал выше, что порождают погибель. И я устанавливаю эти законы не для совершенных, подвиг которых превыше соблюдения закона. Но для

тех, кто находится ниже совершенства, говорю я, чтобы заботились об этом правиле. То есть оно для тех, кто пребывает на степенях телесной и душевной. Прежде всего они пусть заботятся о рукоделии. Те же, кто достиг степени духовной, не нуждаются в этом, потому что, поскольку их ежедневные потребности обеспечивают другие, [сами] они не подвергаются воздействию этих [обстоятельств]» (*Послание о трех степенях иноческого жития*, в *Graffin 1961–1962*, p. 468). [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 350, 353; пер., p. 352, 353, § 79.]

Иосиф требует заниматься рукоделием даже при достижении душевной степени из тех соображений, что такой труд поможет им победить уныние и позволит обеспечивать самих себя всем необходимым, так что они не будут вынуждены покидать свое уединение (*Ibid*., p. 467). Что же касается воздержания от посещений уставных богослужений, то Иосиф, напротив, ясно указывает, что такое явление не должно иметь место на постоянной основе, но допустимо только во время особых созерцательных состояний (см. *Послание о трех степенях иноческого жития*, в *Graffin 1961–1962*, p. 482 и т. д.). [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 376, 378; пер., p. 377, 379, § 103.]

230 См. далее, с. 322–323.

231 См. выше, с. 162, прим. 12.

232 Однако, как напоминает *Lavenant 1980*, p. 386, Иоанн Апамейский, осужденный собором, по-видимому, был современником Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи.

233 Он предпочитает, как мы уже говорили, вдохновляться разделением псевдо-Дионисия на этапы очищения, просвещения и единения.

234 См. выше, с. 141, а также *Беседа* 26, *О различных видах дарований*, Vat. syr. 124, f. 326a. Дадишо Катарский, упоминая о непрестанной молитве и о немедленном отвержении бесовских помыслов, говорит, что авва Исаия называл их «не добродетелями» (*Mingana 1934*, сир., p. 216, col. 2; пер., p. 98).

235 О слезах (стыда и благодарения) на этапе очищения: *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293ab. О слезах на этапе просвещения (вызываемых пламенем рачения): *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 294b; *Беседа* 23, Harvard syr. 42, f. 27b. Иоанн Дальятский, по-видимому, считает, что слезы отсут-

ствуют в наиболее возвышенные моменты на этапе единения: *Беседа* 23, ibid.

Прибавим, что Иоанн Дальятский не удержал различие между Чистотой (*dakyūṯā*) и Ясностью (*šapyūṯā*); последнее понятие, впрочем, вообще довольно редко встречается в его писаниях.

ГЛАВА 5
ВКЛАД ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ПСЕВДО-ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Наследие, оставленное тремя авторами, которых мы рассматривали до настоящего момента, является основным материалом мысли восточносирийских мистиков VII–VIII столетий. Однако другие отцы тоже оказали влияние на их учение в более или менее важных его положениях. Это особенно относится к Григорию Нисскому и псевдо-Дионисию Ареопагиту.

5.1. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Григорий Нисский (ок. 331 — ок. 394) очень редко цитируется восточносирийскими духовными писателями. В текстах, которые мы обычно используем в настоящей работе, я нашел только два упоминания его имени. Один раз у Симеона д-Тайбуте[1] в связи с ролью сердца в духовной жизни: «Григорий, [брат] Василия, писал, что помыслы проистекают из почек, откуда проистекает также и похотение. Они поднимаются, как некое испарение, пока не достигнут сердца, которое есть родитель мозга. Сердце же различает их согласно известным ему признакам, [определяя, пришли] ли они с одесной или ошуей стороны»[2]. Другая отсылка встречается у Дадишо Катарского в связи с увещанием, посланным Григорию его братом Василием, о пользе уединения: «Ограда твоей [обители], если захочешь, будет площадкой для этих духовных побед и полем брани, на котором сплетутся эти венцы»[3]. Большая редкость цитат из Григория

у наших авторов, по-видимому, указывает, что они, как правило, не читали его работ. Однако мы увидим, что некоторые положения его учения, как кажется, повлияли на их мысль, особенно это касается Иоанна Дальятского.

Большинство творений Григория, если не все, были переведены на сирийский достаточно рано[4]: например, *Изъяснение Песни Песней*[5] (самая древняя ркп. относится к VI в.), *Беседы о Блаженствах* (самая древняя ркп. — VI в.), *Беседы о молитве Господней* (самая древняя ркп. — VI в.), *О Шестодневе* (ркп. IX в.), *Об устроении человека* (ркп. IX в.?), *Диалог о душе и воскресении* (ркп. IX в.), *Против Евномия* (ркп. IX в.), *О девстве* (ркп. IX в.), *Большое огласительное слово* (самая древняя ркп. относится к VI в.) и т. д.

Исследования об учении Григория Нисского многочисленны[6]. Мы будем ссылаться здесь в основном на работу Ж. Даниелу «Platonisme et Théologie mystique»[7] и на статью М. Канвэ «Grégoire de Nysse» в *Dictionnaire de Spiritualité*[8].

Учитывая влияние Григория на последующих мистиков, можно предположить, что многие вероучительные положения, свойственные ему, дошли до наших авторов через посредство псевдо-Макария[9] или псевдо-Дионисия[10], и иногда трудно понять, какие источники были непосредственно использованы.

5.1.1. Любовь и рачение

Среди положений, общих для Григория и Макария, упомянем в первую очередь *различие между любовью и рачением*[11]. Как и при изучении этой темы у Макария, я буду употреблять здесь слово «любовь» для перевода *ἀγάπη* (*ḥubbā* в сирийском Макарии и у восточносирийских мистиков), а «рачение» для перевода *ἔρως* и *reḥmṯā*.

Различие, делаемое Григорием между *ἀγάπη* и *ἔρως*, было рассмотрено Ж. Даниелу[12]. Изложим вкратце его позицию по данной проблеме.

Любовь (*ἀγάπη*) для Григория — главным образом то, что ведет к соединению с доставляющим удовольствие; предмет любви может быть при этом и благим, и дурным[13]. Когда *ἀγάπη* человеческой души обращена к Богу, эта любовь соединяет душу с ним и преображает ее в Нем[14]. Рачение (*ἔρως*), с этой точки зрения, не должно радикальным образом отличаться от любви, оно лишь указывает на особый аспект любви — ее экстатический характер, ее силу. Вот что пишет Григорий: «При виде невыразимой красоты Жениха, душа оказывается уязвлена нетелесной и пылающей стрелой рачения. Ибо преизбыточествующая любовь (*ἀγάπη*) зовется рачением (*ἔρως*)»[15]. В другом месте он говорит, что рачение — это бесстрастная страсть[16], настаивая, таким образом, на пассивности души в отношении действия рачения, которое, как упоминалось ранее, он описывает как уязвление и жжение. Страстный характер рачения еще больше проявляется в следующем тексте[17]: «И человеческий слух и природа не могут вместить [этой преизбыточности, которой является любовь Божия]. И потому-то, что сильнее всего производит в нас удовольствие (я имею в виду страсть рачения (*ἔρως*)), то он загадочным образом предпоставил изложению догматов, давая чрез сие знать, что душе, возводящей взор к неприступной красоте Божественного естества, надлежит столько иметь рачение к оной, сколько тело имеет привязанность к сродному и соплеменному, пременив страсть в бесстрастие, так чтобы, когда угаснет всякое телесное расположение, посредством одного лишь Духа воскипало в нас рачением помышление»[18].

Итак, в целом мы здесь снова видим такое же различие, как у Макария и Иоанна Дальятского[19]: любовь выражает в основном аспект единения с Богом, а рачение — собственно мистический аспект этого опытно познанного единения во всей его силе.

Можно еще отметить, так же как у Макария и Иоанна Дальятского, особую связь, установленную между рачением и желанием божественной красоты.

Учитывая постоянно ощутимое влияние Макария на Иоанна Дальятского и даже на Иосифа Хаззайю, весьма правдоподобным представляется, что именно Макарию они обязаны своим различием между любовью и рачением[20]. Однако следует отметить, что Макарий не упоминает об этом различии явным образом, — даже если оно подразумевается при использовании им этих двух терминов, — тогда как Григорий Нисский считает нужным его объяснить: «Рачением называют преизбыточествующую любовь»; также в начале своего *Изъяснения Песни Песней* он пишет: «Поскольку Премудрость говорит: “Возлюби (от *ἀγάπη*), насколько можешь, от всего сердца и всею силою [твоею]” [...], то осмеливаюсь я прибавить к сим словам и следующее: возлюби рачением[21]. Ибо у бесплотных безукоризненна и бесстрастна эта страсть, как Премудрость говорит в Притчах, предписывая [нам] рачение к божественной красоте»[22]. Быть может, под влиянием Григория Иоанн Дальятский посвятил целую беседу выявлению связей между любовью и рачением, обсуждение которых он, конечно, нашел также и у псевдо-Макария.

5.1.2. БЕСКОНЕЧНОЕ ПРЕУСПЕЯНИЕ В ВИДЕНИИ БОГА

Прямое влияние Григория на Иоанна Дальятского в положениях, в которых он сходится с Макарием, как кажется, подтверждается учением Иоанна и Григория относительно *бесконечного преуспеяния в видении Бога* здесь и в будущей жизни. Конечно, и Макарию случается говорить о непрерывном желании, которое вызывает рачение: «Когда кому-либо, сжигаемому жаждой, дают воду, он, когда начинает пить, не только не знает сытости и не утоляет своей жажды, но, совсем напротив, еще

больше бывает ею охвачен. [...] То же самое случается с душами, которые пленяются рачением Бога: чем больше они становятся достойными для приятия Его даров, тем больше они желают их и стремятся [к ним], и не могут [ими] насытиться. Как сказал об этом Премудрый: "Ядущие Меня еще взалчут, и пиющие Меня возжаждут опять"»[23]. Но это положение занимает настолько центральное место одновременно у Григория Нисского и Иоанна Дальятского, что здесь можно предположить прямую зависимость последнего от первого. Даже сам тон, а также частично словоупотребление в тех отрывках, которые мы сейчас приведем, наводят на мысль об этом. Хотя, как нам еще доведется сказать, есть и некоторое отличие в понимании диалектических связей между насыщением и ненасытимостью в видении Бога у Иоанна, с одной стороны, и у Григория — с другой.

Приведем здесь два важных текста Иоанна Дальятского. Прежде всего, следующий отрывок из *Беседы* 6: «Ибо она [то есть душа] пленена и поглощена славным видением и не в силах обратиться вспять, да и не допустила бы сего по причине своего изумления (*tahrāh*) и своего услаждения. Ее зрительная сила захвачена оцепенением (*temhā*) видения, ее движения ослабели, [и бывает она] подобна неподвижной горе. Она видит [себя] заключенной как бы на горе света, и потоки волн света накрывают ее со всех сторон, и [уже] незрима для нее ее ипостась (*qnōmāh*). Сие — восхищение, именуемое Отцами «видением славы Божией»[24]; сие — залог нового века. Но даже в нем [человек] возрастает и в него погружается день ото дня; и он никогда не может миновать его, ни он, ни ангелы, даже в новом веке: они все более и более[25] погружаются и возвышаются без остановки и без конца. И сколь они возрастают в видении Величия [Божия] и погружаются, столь видение их ипостаси (*qnōmhon*) преображается по образу славы [божественного] Величия, коие они зрят по причине их единения с Ним»[26]. В другом отрывке из *Беседы* 14[27] рассматривается, каким образом осуществляется это преуспеяние

в видении славы Божией: «И на каждой ступени (*dargā*), до коей они возвышаются в славе, они полагают, что обрели предел; [но] когда они вновь были погружены в видение и более превосходным образом приведены в онемение (*bulhāyā*) благодаря свету, то они забывали свою прежнюю степень (*mšuḫṯhon*) и сочли, что сие — предел всех пределов! Ибо нет в них движения, способного, на каждом месте пребывания, пробудить желание к возрастанию: [их умная] зрительная сила исполнена изумления (*tahrā*) от славного видения, лишена движений вследствие оцепенения (*temhā*), изменена в сладость, ликование и услаждение»[28].

Что касается Григория Нисского, то всякому, кто хоть немного интересовался его духовным учением, известно множество мест, где говорится о желании и о непрерывном преуспеянии в видении Бога в соответствии с той мерой, в которой душа насыщается этим видением: «Желаемое [душой] Моисея не удовлетворяется в том, в чем оно пребывает ненасытимым»[29]. Григорий выражает эту основополагающую для него мысль в текстах, которые по своему лиризму и некоторым содержащимся в них выражениям могут быть сопоставлены процитированными выше текстами Иоанна Дальятского. Например: «Чистый сердцем, по неложному слову Владыки, видит Бога всегда, по мере силы, принимая столько разумения, сколько может вместить. Неопределимое и недоступное для ума в Божестве остается за пределами всякого постижения. [...] Как и великий Давид, полагавший благие восхождения в сердце [своем] и восходивший всегда от силы в силу, взывал к Богу: “Ты же вышний во век, Господи”, сим изречением обозначая, как я думаю, что во всю вечность нескончаемого века стремящийся к Тебе непрестанно делается большим и высшим себя самого, соразмерно этому всегда возрастая в восхождении благ; [...] Ибо хотя на всякое время постигаемое больше всего постигнутого прежде тем не менее не ограничивает собою искомого, но конец обретенного служит началом для тех, кто восходит к обретению высших

[благ]. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало[30], и начало того, что всегда больше, не заканчивается самим собою»[31]. Приведем также следующий отрывок, в котором объясняется причина непрерывного продвижения: «Душа, исшедшая по слову Его [Жениха] и искавшая Необретаемого, узнает от стражей [ангелов], что [...] она любит Недостижимого и вожделевает Неуловимого. Посему она некоторым образом поражается и уязвляется безнадежностью вожделеваемого, признав, что ее желание Другого беспредельно и неусладимо. Но эта риза печали снимается с нее, когда она узнаёт, что непрестанно преуспевать в искании и никогда не прекращать восхождения есть истинное услаждение ее Возлюбленным, когда желание, утоляясь на всякое время, порождает иное желание еще высшего. Итак, когда она обнажается от одеяния безнадежности и видит превосходящую чаяние и неописанную красоту Возлюбленного, всегда обретаемую все более совершенною во всю вечность веков, тогда она бывает одержима сильнейшим желанием и открывает своему Возлюбленному расположение сердца»[32].

Как по своему лиризму, так и по употреблению похожих образов и понятий, эти тексты Григория Нисского и Иоанна Дальятского могут быть сопоставлены: у Григория лиризм нередко связан с более тонкой человеческой чувствительностью, а у Иоанна имеет характер более интеллигибельный и мистический (под влиянием созерцательного учения Евагрия); сходные образы постоянных начал движения и непрестанного восхождения[33] у Григория и бесчисленных переходах, осуществляемых за единое мгновенье, у Иоанна[34]; общие понятия «обретенного предела», «видения соразмерно способности души», однако с непрестанным преуспеянием и превосхождением этой способности; приложение к вечности диалектики насыщения и желания.

Однако в связи с последним аспектом нужно отметить важную разницу между Иоанном и Григорием. Для последнего непрерывное преуспеяние в качестве основы со стороны человека имеет постоянно возбуждаемое желание, когда насыщение само из себя порождает еще сильнейшую жажду. В этой связи следует обратить внимание на последний приведенный отрывок, а также на следующий: «Все прочие, в ком глубоко укоренена была Божественная любовь, никогда не останавливались в вожделении, обращая все, даруемое им от Бога к услаждению Возлюбленным, в пищу для распаления сильнейшего вожделения. Так и ныне душа, сочетавшаяся с Богом, не знает сытости в услаждении: чем обильнее наполняется она услаждением, тем сильнее делаются в ней желания»[35]. Для Иоанна Дальятского преуспеяние в видении или в соединении с Богом не сопровождается с точки зрения человеческого опыта постоянно усиливающимся и непрерывным желанием, так как для Иоанна продвижение на новую степень славы дается «после» удовлетворения желания души на предыдущей степени и движение к новой степени вызывается благодатью «перед» пробуждением желания, которое душа питает к ней, через своего рода вечное преизобилие благодати, совершенно безотносительно по отношению к стремлению человека. В ходе преуспеяния для Иоанна между каждыми движениями желания присутствует неподвижность, исполненная «оцепенения» (*temhā*). Обратимся вновь к одному из вышеприведенных текстов: «Ибо нет в них движения, способного, на каждом месте пребывания, пробудить желание к возрастанию: [их] зрительная сила исполнена изумления (*tahrā*) от славного видения, лишена движений вследствие оцепенения (*temhā*)». В том же смысле Иоанн пишет в своей беседе *О любви и рачении*: «Тогда [в новом веке] все станут богами по благодати их Создателя. Их возрастанию не будет конца: они увидят в откровении превосходным образом, как их существо непрестанно будет превосходить [само себя], ибо постоянно будет открываться в них

слава Прославляющего их. Однако в них не обретется потребности иметь больше и быть выше, ибо их природа будет насыщаться и наполняться на всякое мгновение. И когда естество будет возрастать во славе, будет также расти и величие славы, которая будет открываться в них непрерывно»[36].

Именно на эти тексты, в которых Иоанн Дальятский рассматривает диалектику непрестанного преуспеяния в видении Бога, следует обратить особое внимание, чтобы точно понять его взгляд на данный вопрос, особенно в связи с несколько отличающейся позицией Григория Нисского. В других местах своих сочинений Иоанн действительно говорит, как и Григорий, о постоянном желании: «Ты обильно насытил меня Тобой, но мой голод удвоился от желания Тебя так, что это превосходит мои силы!»[37]. Можно найти также и иное выражение парадокса насыщения, являющегося, как утверждал Григорий, одновременно и желанием (однако последний делал больший акцент на аспекте насыщения): «Жаждущие, они никогда не имеют жажды; голодные на всякий миг, они суть житницы жизни, наполняемые ежедневно»[38].

Здесь следует задать вопрос: развивая данное понятие о непрекращающемся преуспеянии в видении Бога, вдохновлялся ли Иоанн Дальятский только сочинениями псевдо-Макария, а также текстом апостола Павла (на которой есть отсылка в приведенном выше отрывке)[39], выстраивая в качестве составляющих теоретического размышления свой личный опыт (например, представление о насыщаемости души при одновременной постоянной ее открытости для бесконечной сущности Божией), или же все это было своего рода отзвуком влияния Григория Нисского? Помимо сходства образов и выражений, которое мы установили выше, один из процитированных текстов Иоанна мог бы склонить нас в пользу последнего допущения: это то место, где он говорит о восхищении (*ḥṭīpūṯā*), которое у отцов, по его мнению, соответствует «видению славы Божией». Одним из

отцов, о которых идет речь, мог бы быть как раз Григорий Нисский, который упоминается в данном тексте. Действительно, в *Похвальном слове* Григория святому Стефану есть сопоставление «преестественного исступления» и видения божественной славы: «Стефан, выйдя из естества (*ἐκβὰς τὴν φύσιν*) еще до исшествия из тела, зрит чистыми очами отверстые пред ним небесные врата и через них то, что является внутри святилища, саму божественную славу и сияние славы»[40].

5.1.3. Искание Бога внутри себя

Еще одно положение в учении Иоанна Дальятского и восточносирийских мистиков в целом, которое, возможно, не лишено связи с учением Григория Нисского, касается *искания Бога внутри себя*. Все восточносирийские мистики были убеждены в том, что Бог созерцается именно внутри души и что именно внутри души следует Его искать. Определяющее влияние на формирование данного учения было оказано сочинениями псевдо-Макария (его представление о сиянии славы Божией в сердце[41]) и Евагрия (учение о созерцании Бога в уме[42]). К этому могло присоединиться и влияние Григория Нисского, который также говорит об опыте присутствия Бога в душе. В частности, для Григория Нисского, как и для Иоанна Дальятского, видение Бога подразумевает одновременно вхождение внутрь себя и постоянное выхождение из себя (исступление через напряженное усилие к тому, что впереди — *ἐπέκτασις*, — к тому, что имеет место внутри души): «Подлинно вкусивший Господа, как говорит псалмопение, то есть приявший в себя Бога, делается исполненным того, чего жаждал и алкал, по обетованию Сказавшего: “Отец и Я придем к нему и обитель у него сотворим”, очевидно, уже после вселения [в него] Святого Духа. Так, мне кажется, и великий Павел, вкусивший неизреченных оных плодов из рая, был насыщен тем, чего вкусил, и всегда алкал. Ибо он призна-

ет, что то, чего он желал, исполнено, говоря: “Христос во мне живет”, но и как алчущий, всегда устремляется вперед, объявляя»: “Не потому, что я уже достиг того, чего взыскую, или уже усовершился”»[43]. Приведем также следующий отрывок из ряда других текстов Григория о мистической внутренней жизни[44], где замечательно выражен парадокс внутреннего созерцания, одновременно безмятежного (благодаря насыщению) и бурного (по причине непрестанного преуспеяния): «Вот самое удивительное из всего. Все колодцы хранят собранную воду, но одна Невеста имеет в себе воду текущую, так что в ней и глубина колодца, и непрестанная подвижность реки»[45].

Григорий также говорит об обитании Бога в сердце[46]. Здесь следует, однако, отметить, что сердце для него лишь метафора, в противоположность восточносирийским мистикам — и, по-видимому, Макарию[47], — у которых само плотяное сердце таинственным образом становится местом встречи человека с Богом. В статье А. Гийомона, посвященной значению слова «сердце» в античности[48], можно найти тексты, в которых Григорий выражает недоверие к учению о том, что созерцательный ум находится в телесном сердце и что, следовательно, именно в нем происходит видение Бога[49].

5.1.4. ОБЛАКО

Это важный элемент духовного учения многих восточносирийских мистиков (в особенности у Иоанна Дальятского), в отношении которого трудно точно определить, восходит ли он к Григорию Нисскому или же к псевдо-Дионисию. Я хотел бы обратить внимание на использование символов *облака* и *мрака*.

Оба эти понятия были восприняты не от Евагрия (который не употребляет их в своем мистическом богословии[50]) и не от псевдо-Макария (который, даже если он зависит от Григория, сохранил только те световые образы, которые касаются

созерцания[51]). Напротив, известно, что Григорий Нисский, по-видимому, унаследовав этот символизм от традиции, восходящей (через Климента Александрийского и Оригена) к Филону Александрийскому, является первым автором, который отвел этим символам центральное место в духовном богословии и осмыслении мистического опыта[52]. Из его многочисленных текстов на данную тему приведем следующие: «Истинное познание искомого [состоит в понимании] того, что видеть значит не видеть, потому что оно превосходит всякое познание, будучи объятым отовсюду [своею] непостижимостью как неким мраком (*γνόφος*). Посему и возвышенный Иоанн, оказавшись в сем светозарном мраке, говорит, Бога не видел никто никогда, утверждая через это отрицание, что видение Божией сущности недоступно не только людям, но и всякому разумному естеству. Поэтому Моисей, когда возвысился в ведении, тогда исповедует, что видит Бога во мраке, то есть тогда познает, что Бог в Своем естестве есть Тот, Кто выше всякого ведения и постижения. Ибо сказано: “Вошел Моисей во мрак, где был Бог”. Какой же Бог? Тот, “Который положил тьму покровом Своим”, как говорит Давид, посвященный в те же неизреченные [тайны]»[53]. В другом отрывке, встречающемся в девятой *Беседе на Песнь Песней*, Григорий делает различие между облаком и мраком: «Явление Бога великому Моисею было сначала во свете, потом Он говорил с ним чрез облако (*διὰ νεφέλης*), и, наконец, более возвысившись и усовершившись, Моисей зрит Бога во мраке (*γνόφος*)»[54]. При этом Григорий поясняет, что переход от тьмы к свету есть отделение от ложных и ошибочных представлений о Боге; вхождение в облако есть затмение всего чувственного и привыкание к созерцанию того, что сокрыто; наконец, мрак есть вхождение во святилище ведения Бога, «объятого отовсюду божественным мраком»[55]. На первом этапе тьма, очевидно, должна пониматься в негативном смысле; второй этап соответствует умному созерцанию сотворенных существ и свойств Бога[56] (это созерцание яв-

ляется облаком, поскольку по отношению к обычному чувственному познанию оно представляется как «полумрак»[57]); третий этап — это мистический опыт созерцания Самого Бога[58].

Среди восточносирийских мистиков самое большое место символам облака (*ʿarpellā*) и мрака (*ʿamṭānā*) отвел, безусловно, Иоанн Дальятский, и в особенности первому из них. Мы рассматриваем подробно их использование Иоанном в другой работе[59]. Здесь же отметим, что Иоанн не делает различия (по крайней мере, четкого) между облаком и мраком, как это имеет место у Григория. Так, он говорит, что облако — это «святое место, где пребывает Пресвятой, Который иногда бывает видим [там] в явлении Своих лучей, а иногда сокрывает там Свое видение во *мраке* Своей славы, принимая вид, превосходящий видение и ведение»[60]. В этом тексте, как представляется, облако имеет два аспекта — светоносный и сумрачный, причем последний соответствует, как кажется, более глубокому общению с Богом. Однако чаще всего Иоанн Дальятский настаивает на светоносном аспекте самого мрака: «Слава Тебе, сокрытому от всего и непрестанно являемому любящим Тебя! О, многосиянная тьма (*ḥeššōḵā*)! О, Свет, которому, по причине величия Твоего явления, подобен мрак (*ʿamṭānā*)!»[61]. Мрак на самом деле выражает ослепление, вызванное преизбытком света: «Здесь отъято ведение ведающих и видение видящих из-за величия ведения и изумительности истинного видения. И поскольку зрение не может простираться в сем [свете], будучи сдерживаемо Его блистательными сияниями, они говорят, что Ты — облака и мрак, и что светоносные облака окружают Тебя и возбраняют зрению любящих Тебя неумеренно взирать, [в желании] увидеть Твое сокровенное естество»[62].

Из сравнения этих текстов можно сделать вывод о наличии двух моментов, в которых в большей или меньшей степени улавливается расхождения между Иоанном и Григорием. Первый касается облака, которое Иоанн помещает практически на

том же уровне, что и мрак; второй, менее ясно выраженный, относится к светоносному аспекту самого мрака — здесь между двумя авторами можно заметить лишь разную расстановку акцентов: для Григория мрак точно соответствует самой глубокой степени, в какой Бог дает ощутить Свое присутствие[63]. При этом он говорит о «светозарном мраке»[64] — выражение, равнозначное которому мы встречали в вышеприведенных текстах Иоанна[65].

Несмотря на эти различия или нюансы, тот факт, что Иоанн Дальятский использует оба термина — облако и мрак, и первый чаще второго, — могло бы навести нас на мысль, что он заимствовал их скорее у Григория Нисского, чем у псевдо-Дионисия, ибо последний практически не употребляет понятие «облако» (*νεφέλη*) или не подчеркивает в нем характер темноты[66]. Однако сирийские переводы Дионисия без различения передают греческие слова *γνόφος* и *σκότος* (мрак) через *ʿamṭānā* (мрак) и *ʿarpellā* (облако). Это можно увидеть, например, при чтении сирийского перевода — нескольких параграфов глав 1 и 2 *О мистическом богословии*[67].

В сирийском переводе говорится о «божественных учениях, сокрытых облаком (сир. *ʿarpellā*; греч. *γνόφος*), исполненным света сокровенной тишины и хранящим сокровище тайн»[68]; об облаке, из которого сияет «в глубоком мраке (сир. *ʿamṭānā*; греч. *ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ*) блистание, превосходящее все явления»[69]. Там упоминается о (пре)существенных лучах божественного мрака (сир. *ʿamṭānā* = в переводе Сергия, *ḥeššōkā* = в переводе Фоки; греч. *σκότος*)[70]. Также говорится о том, как, «освободившись также от видимых вещей и от видящих», человек «входит в облако (сир. *ʿarpellā*; греч. *γνόφος*) непостижимости»[71]. «Итак, будем просить в молитве войти в это облако (сир. *ʿarpellā*; греч. *γνόφος*), высшее всякого света и, через невидение и неведение, узреть и познать Того, Кто пребывает выше видения и ведения — что и значит не видеть и не знать. Ибо в этом поистине

состоит видение, ведение и прославление подлинно Того, Кто сущностно выше всякого [познания], путем отлучения от всех сущих»[72].

Употребление слова «облако» Иоанном Дальятским может, следовательно, иметь своим источником сирийский перевод Дионисия. Действительно, многие выражения, которые зачастую сопровождают у Иоанна использование терминов «облако» и «мрак», могли быть в самом деле заимствованы у псевдо-Дионисия[73]. Наиболее правдоподобным представляется, что Иоанн вдохновлялся здесь одновременно Дионисием и Григорием.

Восточносирийские авторы расходятся в том, каким значением они наделяют мистическое употребление символа облака.

Дадишо Катарский упоминает видение «облака Духа святости», цитируя Макария в контексте образов, почерпнутых из Писания[74]. Он также говорит об «облаке света, которое вело Израиль», как о символе просвещающей и радующей силы огня Духа[75]. В другом месте он цитирует авву Исаию, говоря о «светозарном облаке, покрывающем скинию» в связи с тем подкреплением, которое производит Дух после жарких браней, пережитых монахами[76].

У Симеона д-Тайбуте (по крайней мере, в текстах, опубликованных Минганой) я не обнаружил использование символа облака. Кроме того, мрак у него употребляется только в отрицательном смысле: мрак внутреннего смущения[77].

Сахдона, напротив, часто говорит об облаке[78]. Но оно у него выражает не тьму неведения Бога, а Его свет, либо является образом преестественной отрешенности ума от волнений мира сего[79].

У Исаака Ниневийского образ облака (*ʿarpellā*) используется в связи с созерцанием Суда и Промысла[80], а также в связи с духовным созерцанием (без дальнейшего раскрытия символа)[81], тогда как облако (*ʿnānā*), приосеняющее скинию, есть образ

погружения ума в душу[82]. Что касается мрака (*ʿamṭānā*), то он имеет у Исаака тоже исключительно негативное значение — смущения и искушения[83].

Для Иосифа Хаззайи облако (*ʿarpellā*), как и для Исаака, связано с созерцанием Суда и Промысла[84]. В том же смысле оно привязано к «духовному созерцанию» как мистическому видению прошлых и будущих веков[85] и к созерцанию премудрости Божией в творениях[86] (тогда оно является облаком — *ʿnānā* — кристалловидного света[87]). Это употребление символа облака может быть сопоставлено с использованием его у Григория Нисского, когда тот делает различие между облаком (*νεφέλη*) и мраком (*γνόφος*), в котором происходит созерцание Самого Бога; но можно также найти здесь параллели и с псевдо-Дионисием, который употребляет слово *νεφέλη*, говоря об «умопостигаемом дожде» созерцаемого света, воспринимаемого ангелами, особенно если заметить, что для Иосифа Хаззайи именно через ангелов сообщаются людям созерцания, относящиеся к душевной степени[88]. Однако наиболее вероятное происхождение этого символа облака следует искать у Евагрия, который представляет пребывание Моисея на вершине горы (впрочем, не упоминая в связи с этим библейского облака) как разновидность мистического созерцания творений[89].

В более высоком смысле, хотя и негативном, облако для Иосифа является тем, что отделяет ум от всех иных созерцаний, кроме созерцания Святой Троицы или Христа, таким образом приводя ум к забвению самого себя[90]. Оно не связывается у Иосифа напрямую с видением славы Божией, как у Иоанна Дальятского, который в этом моменте — единственный, как кажется, среди восточносирийских мистиков — придерживается аутентичной линии учения Григория Нисского и псевдо-Дионисия. Кроме того, я не нашел у Иосифа Хаззайи положительного употребления термина «мрак» (*ʿamṭānā*).

5.1.5. НЕВЕДЕНИЕ

С мраком у Григория Нисского и псевдо-Дионисия связано понятие *неведения* — понятие или термин, который встречается в разной степени разработанности у восточносирийских духовных писателей и особенно у Иоанна Дальятского. Заимствовали ли они его у Григория или, скорее, у Дионисия?

Григорий неоднократно говорит о превосхождении ведения во мраке. Например, в сочинении *О жизни Моисея Законодателя*: «Истинное познание искомого [состоит в понимании] того, что видеть значит не видеть, потому что оно превосходит всякое познание, будучи объятым отовсюду [своею] непостижимостью как неким мраком»[91]; и еще: «[Мрак] есть нечто неведомое и несозерцаемое»[92]. Однако использование у рассматриваемых нами авторов самого термина «неведение», по-видимому, сложилось под особенным влиянием псевдо-Дионисия, который его часто употребляет[93].

5.1.6. ИССТУПЛЕНИЕ

Понятие *исступления* у Иоанна Дальятского (всегда на уровне созерцания во мраке), напротив, как представляется, зависит именно от Григория Нисского. Действительно, несмотря на то, что реальность, описываемая этим термином, и занимает центральное место в учении псевдо-Дионисия (поскольку неведение во мраке предполагает выход за пределы самого себя[94]), тем не менее Дионисий лишь изредка употребляет термин «исступление»[95] и, в противоположность Григорию Нисскому, не погружается в описание этого состояния[96].

Отец И. Осэр в своей статье «Ignorance infinie»[97] прекрасно выявил проблематику исследований об исступлении у восточных отцов: «Есть риск перепутать различные учения, если опустить в определении исступления то, что составляет его

существенный элемент — выход из самого себя не в результате бессознательного состояния при прекращении действия телесных чувств, но в результате своего рода выброса под воздействием любви, помимо законов самого мышления». Для Оригена исступление является не выходом из себя, но выходом из всего человеческого через возвышение ума над чувственным миром[98]. В противоположность Оригену, и даже до него, Филон Александрийский рассматривал исступление на его высшем уровне как «божественную одержимость», в которой божественный Дух замещает человеческий ум[99]. Как показал Ж. Даниелу[100], именно Григорию Нисскому принадлежит заслуга возвращения мистическому христианскому исступлению сверхмысленного и вдохновенного характера, который Ориген удалил из учения Филона (однако без сохранения учения последнего об упразднении человеческого ума, который Григорий возвышает до жизни божественного Духа).

Сводя воедино обе концепции, которые были только что представлены, Григорий, как представляется, придает исступлению два (в разной степени важных) аспекта[101]: возвышение над чувственным (связанное с оригеновским понятием об исступлении) и полный выход из себя самого (в отношении телесных чувств и ума) через вознесение над человеческой природой, производимое силой Святого Духа. Эти два аспекта проявляются в следующем тексте, где, впрочем, первый аспект, по-видимому, ограничивает действие второго: «Он [Давид], некогда силою Духа вознесшись умом и *пребывая как бы вне себя*, видел ту невыразимую и непостижимую красоту в блаженном исступлении, и видел, конечно, настолько, насколько возможно видеть человеку, когда он отрешится от покровов плоти и *одним разумом* (*διάνοια*) войдет в созерцание бестелесного и умопостигаемого. Когда же он возжелал сказать нечто достойное виденного им, то возгласил [слова псалма], всеми повторяемые: “всяк человек ложь”[102]»[103]. Второй аспект, напротив, четко выражен в тексте,

который мы уже частично цитировали в связи с приравниванием Иоанном Дальятским видения славы Божией с восхищением: «Стефан, *выйдя из естества* еще до исшествия из тела, зрит чистыми очами отверстые пред ним небесные врата и через них то, что является внутри святилища, саму божественную славу и сияние славы [...]. Выйдя, таким образом, из человеческого естества и преобразившись в ангеловидного, [...] он узрел незримое»[104]. Здесь речь идет о выходе за пределы человеческой природы, а не только за пределы ума вне «покровов тела», как в предыдущем тексте.

Этот выход из себя приобретает с психологической точки зрения аспект внезапного «перехода» за пределы человеческого естества с его немощами: «После такого исступления, которое ниспало на него вследствие высоких созерцаний, вновь сойдя к человеческой немощи, он [Авраам] говорит: «“Я есмь земля и пепел”[105], то есть безгласен и бессилен изъяснить то благо, которое объял мыслию»[106]. Григорий также сравнивает исступление с опьянением, которое как раз выводит человека из себя: «Всякое опьянение производит обычно исступление ума, побежденного вином [...]. Чрез оные божественные пищу и питие [...] преложение (*μεταβολή*) от худшего к лучшему и исступление (*ἔκστασις*) [охватывают душу]»[107].

Обе концепции исступления, о которых мы говорили выше, встречаются у наших восточносирийских мистиков.

С первой обычно соотносится употребление терминов *tahrā* (изумление) и *temhā* (оцепенение). Действительно, оба эти термина чаще всего связаны с неведением, лежащем выше уровня телесных чувств и обычных помыслов, или неведением по отношению к реалиям сего мира, нежели с выходом из себя в неведении по отношению к Самому Богу. Исаак Ниневийский, например, очень часто говорит об исполненном радости изумлении или оцепенении[108], которые прерывают молитву[109], вознося выше телесных чувств и помыслов[110] и превыше ведения

вещей мира сего. Об этом говорится в следующем тексте, где оцепенение характеризуется неведением в том смысле, какой ему придает Евагрий (то есть неведением по отношению к тому, на что не устремлена деятельность чистого ума, занятого Богом): «Он уже не молится в собственном смысле этого слова, но лишь имеет [умный] взор, в оцепенении (*temhā*) [устремленный] на непостижимые предметы, которые не относятся к миру смертных. Он безмолвствует в неведении по отношению ко всему здешнему. Это упоминаемое неведение есть то, о котором Евагрий сказал: “Блажен, кто достиг непреходящего неведения, которое бывает в молитве”»[111]. Хотя оцепенение вызывает потерю осознания себя самого, оно не приводит непосредственно к выходу за пределы человеческого естества, оно — только остановка движений ведения по отношению к тому, что не является Богом или Его светом в творении.

То же самое можно отметить по поводу использования понятия *оцепенение* у Симеона д-Тайбуте и Иосифа Хаззайи. Вот что сказано в тексте Симеона, где с оцепенением связывается поглощение видением одного лишь ума, вне вещей мира сего: «Конец всякого совершенства для существ, подверженных изменчивости, есть опьянение человека близостью с Богом, когда его ум (*hawnā*) пленяется вне мира, так что он [более] не знает самого себя. Ибо его ум (*hawnā*) [тогда] поглощается вещами умопостигаемыми, которые познаются и постигаются только мысленно [...]. Близость с Богом есть [...] оцепенение (*temhā*) перед глубиной откровения тайн, сокрытых и открываемых во всем этом [мире] и записанных в Писаниях»[112].

Также и Иосиф Хаззайя говорит в одной из своих *Сотниц* об оцепенении, вызванном видением умопостигаемых звезд[113] (которые для него являются мистическими помышлениями о творениях или о новом веке и имеют место на степенях *Чистоты* или *Ясности*[114], то есть на уровне, не превосходящем очищенную человеческую природу[115]). Он также говорит там об оце-

пенении «на степени духовного [состояния]»: оно вызывается божественными тайнами, и благодаря ему ум бывает восхищен (*ḥṭīp̄*) превыше изменений во внутренней жизни души[116].

Даже если мы встречаем у вышеназванных авторов[117] такие выражения, как восхищение (*ḥṭīp̄ūṯā*), пленение (*šeḇyā*) или поглощение (*ʾeṯbla*ʿ) ума, действие при этом, как кажется, происходит все время на уровне ве́дения, которое, как бы оно ни было удивительно и неизъяснимо, вызывает скорее неподвижность ума в отношении к чувственному или обычному ведению, нежели движение или потеря себя в Боге. Именно в этом смысле Симеон д-Тайбуте говорит, что «ум (*ḥawnā*) пленяется и делается чуждым своим [обычным] свойствам и помыслам» через ведение тайн нового века[118], а Исаак Ниневийский поясняет, говоря о восхищении святого Павла[119], что оно состояло не в «видении телесных подобий чувственных существ, но, благодаря движению мысли (*tarʿīṯā*), в восхищении (*ḥṭīp̄ūṯā*) из тела, так что это произошло без участия воли»[120].

Второй аспект исступления, присутствующий в учении Григория Нисского, напротив, очень явно выражен у Иоанна Дальятского, когда он говорит об оцепенении, о восхищении или о выходе из человеческого чина. Действительно, хотя он и говорит иногда об оцепенении (*temhā*) в связи с помышлениями тайн,[121] сокрытых в творениях[122], гораздо чаще Иоанн использует этот термин для описания видения самой красоты Бога, поглощения Его славой и вызываемого этим полного забвения себя, так что человек больше не знает того, что он знает[123]. Здесь мы оказываемся на уровне облака или божественного мрака в аутентичном значении этих терминов у Дионисия или Григория.

С оцепенением Иоанн здесь связывает выражения, обозначающие исступление в собственном смысле слова: «человек выходит из своего чина» (*nāp̄eq men ṭaḵsēh*)[124]: сердце или ум (*ḥawnā*) воспаряют (*pāraḥ men duḵtēh*)[125] и переносятся (*šānē*)[126] благодаря восхищению (*ḥṭīp̄ūṯā* или *ḥṭūp̄yā*)[127]. Все эти выражения — так же

как изумление (*tahrā*), о котором мы сейчас будем говорить, — могут быть соотнесены по отношению к оцепенению согласно следующей схеме, с помощью которой мы попытаемся объяснить, что Иоанн Дальятский подразумевает под «оцепенением (*temhā*) восхищения»[128], которое есть «видение славы Божией»[129].

Представляется, что вхождение в исступление начинается для него с *изумления* (*tahrā*). Хотя его обычно трудно отличить от оцепенения (*temhā*)[130], с которым оно часто связано и имеет одинаковые последствия — прекращение движений ума, — однако оно, по-видимому, имеет меньшую силу, чем оцепенение. Иногда Иоанн говорит об изумлении в повелительной форме: «Изумись от любви Божией к нам»[131], и еще: «Носи в уме (*hawnā*) твоем изумление Его величием»[132], — чего он никогда не делает по отношению к оцепенению. Таким образом, в начальном состоянии исступления изумление может быть связующим звеном между все еще деятельной молитвой, заключающейся в «памяти Божией», и оцепенением, в которое она вводит[133]. Действительно, Иоанн неоднократно говорит, что «изумление повергает в онемение (*bulhāyā*)»[134].

В связи с *оцепенением*, несколько свойств которого мы упомянули выше, я здесь хотел бы обратить особое внимание на то, что это состояние представляет собой временную остановку в непрестанном преуспеянии с одной степени славы на другую, о котором мы говорили ранее в связи с тем, что у Иоанна Дальятского соответствует «эпектазису» Григория Нисского. В оцепенении ум недвижим и преисполнен: он пребывает «без движения»[135], «в совершенстве без всякого пожелания»[136].

Как мы сказали, оцепенение начинается со стадии мистического созерцания сотворенных природ, но продолжается до бесконечности во все более и более углубляющемся видении славы Самого Бога, в неведении и облаке.

Преуспеяние происходит путем прекращения состояния оцепенения под действием пассивного движения восхищения

(*ḥṭīṗūṭā*), которое Иоанн также сравнивает с «побуждением» со стороны Возлюбленного, Который вновь пробуждает пламенное желание того, кто пребывал совершенно лишенным видения Его лика[137]. Тогда происходит новое изумление, которое влечет к новой степени созерцания и вызывает новый порыв сердца или ума[138]. Это движение происходит на фоне опыта, в котором преизбыточествует свет: «Прежде чем будет он [ум] поглощен оцепенением (*temhā*) и неведением и приведен в онемение, я зрю свой ум (*ḥawnā*) увеселяющимся в Море Жизни: он купается в волнах света, погружается, всплывает, вдыхает благоухание Жизни, оцепеневает (*tāmaḥ*), восходит, окунается, сияет, нежится в излиянии Его величия, ликует, сокрывается в свете, от рачения (*reḥmṭā*) и радости его ипостась (*qnōmēḥ*) воскипает, он воспаряет и летает без ограничения [...]. Затем Оно увлекает его, чтобы он превосходным образом погрузился в святой свет, и он бывает заключен в Нем, словно на горе света, в многочисленных сияниях; и он приводится в онемение (*meṭbalhē*) видением Прекрасного, сокрытого в свете; и он пленен славою Всевышнего. И все существующее бывает для него как не существующее, и он даже не ведает самого себя [...]. Не знаю [доподлинно][139], сколько [времени проходит, пока ум] погружен в свет и сколько он пребывает в оцепенении (*temhā*) восхищения, но я ведаю, что сие [может продолжаться] даже много недель»[140]. Этой «остановке в оцепенении» соответствует неведение[141] и невидение[142], равно как и вхождение в облако[143].

В только что приведенном тексте само оцепенение представлено как опыт, в котором центральнее место занимает свет. Но напомним, что для Иоанна Дальятского облако всегда есть более свет, чем мрак, точнее, облако есть риза[144], которая скрывает[145] сущностный свет Бога[146], оставаясь при этом само по себе светозарным. Оно тождественно славе[147] или красоте Божией[148].

С момента вхождения ума в облако божественного света каждое движение восхищения внутри облака вызывает исступление

в собственном смысле слова; человек «выходит из своего чина»[149] под воздействием желания и рачения[150], утрачивает всякое сродство с Адамом и всякую жизнь человеческого происхождения: он становится Самим Тем, Который почивает в нем по милосердию[151], пребывая в оцепенении и исполненном жизни неведении[152].

Кратко говоря, хотя оцепенение в самом крайнем значении этого термина является для Иоанна эквивалентом собственно исступления, оно, однако, начинается до исступления и также соответствует степеням созерцания более низшим, чем та, которая вызывает исступление (такова степень «естественных» созерцаний). Перед нами — конечно, в достаточно схематичном изложении — следующий процесс: изумление — оцепенение (на уровне мистического созерцания творений); затем изумление — движение восхищения — оцепенение в исступлении (на уровне облака), затем новое изумление и т. д.

Сравнение результатов этого анализа с тем, что сказано об исступлении у Григория Нисского, напоминает о двух замечаниях, которые были сделаны ранее по поводу понятия непрестанного преуспеяния в видении Бога и использования символов облака или мрака. В первую очередь, в описаниях исступления у Иоанна кульминация приходится на неподвижное и преисполненное оцепенение, тогда как для Григория кульминационной точкой является само движение эпектазиса, вызванное возобновлением желания[153]. Кроме того, оцепенение у Иоанна, хотя и связано на самых высоких степенях с более глубоким вхождением в облако, вызывается светом этого облака, который есть сокрытое блистание сущностного света, тогда как для Григория апогей исступления — это вступление в божественную тьму[154]. Однако в данном случае речь идет всего лишь о разнице в акцентах, и обе концепции исступления, как представляется, в действительности родственны друг другу.

5.1.7. ОБРАЗ ЗЕРКАЛА

Весьма вероятно, что восточносирийские мистики заимствовали у Григория Нисского также и употребление образа *зеркала* в контексте рассуждений о видении Бога, в котором ум видит самого себя. Первоначально это учение пришло к ним, конечно, от Евагрия[155], но символизм зеркала у него не развит, в отличие от Григория Нисского[156].

В книге Ж. Даниелу «Platonisme et Théologie mystique»[157] можно найти множество текстов Григория о зеркале, которым является чистая душа для божественного Первообраза[158]. Приведем лишь одно рассуждение, которое повторяется также во многих других местах[159]: «Если прилежным житием опять смоешь нечистоту, налегшую на твоем сердце, то воссияет в тебе боговидная красота. [...] Потому что подобное добру, без сомнения, добро. Посему, кто видит себя, тот в себе видит и вожделеваемое; и таким образом чистый сердцем делается блаженным, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз. Ибо как те, которые видят солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на самый диск солнца; так и вы, говорит Господь, хотя не имеете сил усмотреть света, но если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, то в себе имеете искомое»[160].

Похожие отрывки, в которых речь идет о созерцании красоты невидимого Прообраза в зеркале души или сердца, встречаются у Исаака Ниневийского[161], Симеона д-Тайбуте[162] и особенно у Иоанна Дальятского[163], из сочинений которого мы приведем здесь только следующий текст (хотя есть и много других): «Он [Тот, Кто сокрыт] открывается [...] малому числу тех, которые устремляют взоры внутрь себя и сами себя соделывают зеркалом[164], в котором бывает зрим Невидимый. Он привлекает их неизреченными сияниями, проистекающими от

Его изумительной красоты[165], которых они причащаются в себе самих [= во внутреннем зеркале], как свидетельствует Слово Божие: “Блаженны чистые, ибо они узрят Бога в своем сердце”»[166].

5.1.8. АПОКАТАСТАСИС

Наконец, восходящее к Оригену[167] учение об *апокатастасисе,* или всеобщем восстановлении ко спасению в конце времен, которое поддерживали, по меньшей мере, несколько духовных восточносирийских писателей, находило свое подтверждение в позиции Григория Нисского по данному вопросу.

М. Канвэ пишет[168]: «Григорий не считает, что ад может существовать вечно: в здешнем мире опыт зла, попущенного Богом, должен показать нам, какова его истинная природа, и побудить отвратиться от него. В противном же случае ад, как еще большее испытание, предназначен для того, чтобы отвратить нас от него через окончательное очищение от наших злых страстей»[169].

У Исаака Ниневийского можно найти следующий текст, говорящий о всеобщем восстановлении: «Грех, геенна и смерть у Бога совершенно не существуют. Они суть действия, а не ипостаси (*qnōmē*)[170]: ведь грех — плод воли, и было, когда его не было, и будет, когда его не станет; а геенна есть плод греха, который однажды получит начало, в то время как ее конец неизвестен; смерть же есть вспомоществование Премудрости Создателя, которое лишь на время имеет власть над естеством и в любом случае прекратится. “Сатана” (*sāṭānā*) — это имя, относящееся к отклонению (*masṭyānūṯēh*)[171] воли от истины, а не обозначение естества (*kyānā*)»[172]. Иосиф Хаззайя говорит в *Вопросах и ответах*: «Настанет ли конец оному мучению нечестивых, коему они подвергаются, в будущем веке, или же нет? — Согласно слову нашего Господа, от коего мы научены, есть конец мучению нечестивых. Ибо Он сказал так: “Мирись со врагом твоим ско-

рее, пока ты на пути с ним, чтобы твой соперник не предал тебя судье [...] и не попал ты в темницу. Истинно говорю тебе, ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь последний кодрант", коий есть плата за малейшее прегрешение. Ясно, что если бы не было конца оному приговору, согласно которому мучаются нечестивые, Господь не сказал бы этого. Но никто не знает, когда наступит этот конец. Только Господь наш знает»[173]. Впрочем, этот довод от Писания в пользу всеобщего спасения людей отсылает нас, скорее, как мы увидим, к богословской традиции Церкви Востока, восходящей к Диодору Тарсийскому и Феодору Мопсуестийскому[174].

5.2. ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ

Знакомство восточносирийских мистиков с сочинениями псевдо-Дионисия Ареопагита могло осуществляться благодаря двум сирийским переводам его творений.

Для мистиков VII века это был, несомненно, перевод, созданный Сергием Решайнским († 536), который стал первым переводом Дионисия на сирийский[175]. Сергий переводил, более или менее точно, и другие греческие произведения[176]. Его перевод творений Дионисия не всегда дословен и часто содержит разного рода парафразы[177].

Однако восточносирийские духовные писатели VIII столетия (в частности, Иоанн Дальятский и Иосиф Хаззайя) могли иметь в своем распоряжении также и другой перевод, сделанный Фокой (конец VII – начало VIII века)[178]. Хотя последний был яковитом[179], его перевод, более точный, чем перевод Сергия Решайнского, мог довольно быстро распространиться в среде Церкви Востока, и возможно, опираясь именно на него, Иосиф Хаззайя (в тексте, который будет приведен ниже) выражал желание усовершенствовать (посредством толкования?) перевод творений «блаженного Мар Дионисия»[180].

Среди авторов, которыми мы занимаемся в настоящей работе, непосредственно по имени ссылаются на «святого Дионисия» Исаак Ниневийский, Симеон д-Тайбуте и Иосиф Хаззайя.

Исаак, по правде говоря, цитирует его лишь однажды. Вот что он пишет по поводу различных состояний, которые отцы называют словом «молитва»: «Когда ведение души соделалось превыше места видимых вещей, отцы называют это различными способами, как им угодно, ибо никто не знает точных наименований для того, о чем они говорят; но они используют наименования и символы как основание для душевных помыслов. Об этом именно говорит святой Дионисий[181]: “Знаками и словами, именами, которые мы образовали, и речами мы пользуемся ради [телесных] чувств. Но когда действием Духа наша душа подвигается к вещам божественным, то [телесные] чувства и действия, совершающиеся в ней, становятся излишни, равно как и духовные силы души, когда она благодаря непостижимому единению становится богоподобной и сияет лучами света Величества посредством движений [, происходящих] без [участия телесных] очей”»[182]. У нас еще будет повод вернуться к этому рассуждению о неадекватности языка в отношении «божественных предметов», когда мы встретимся с ними у других восточносирийских мистиков.

В текстах Симеона д-Тайбуте, опубликованных А. Минганой, есть «выдержка из [учения] святого Дионисия с толкованием автора»[183]. Этот отрывок на самом деле является комментарием (не содержащим ни одной цитаты из Дионисия in extenso), в котором Симеон прибегает к различным понятиям Евагрия: например, созерцание умопостигаемых[184], называемое «Царствием Небесным»[185], созерцание Святой Троицы[186], называемое «Царствием Божиим»[187], созерцание Суда и Промысла[188] и «духовное созерцание»[189]. В тексте, конечно же, встречаются такие важные для Дионисия выражения и понятия (к которым мы еще вернемся), как «сокрытая и непостижи-

мая сущность»[190], исходящие из нее «сияния»[191], «сдержанное молчание», в котором небесные существа почитают Бога[192], их «кругообразные» созерцания[193], единение[194] и обожение[195], неведение,[196] — выражения и понятия, которые часто[197] встречаются в сочинениях Симеона и иных восточносирийских мистиков.

Тем не менее некоторые типичные элементы учения Дионисия фигурируют у Симеона только на этих страницах, посвященных Дионисию[198]: например, «первое Благо»[199], «Начало начал»[200], «Богоначалие»[201], «сущая в нас Божественность»[202], сирийские эквиваленты выражений Ареопагита, построенные с помощью предлога *ὑπερ* (сверх-, пре-), такие как сокрытая пресущественная Сущность[203], преблагое Благо[204], пресветлый Свет[205] и т. п.

Любопытно отметить, что последние выражения, столь характерные для Дионисия, очень редко встречаются в текстах восточносирийских мистиков, которые мы обычно используем[206]. Создается впечатление, что они расценивали Дионисия как учителя, которого можно читать и при необходимости комментировать, и из учения которого они взяли некоторые основополагающие[207] или вторичные элементы, но собственно техническая сторона его учения их не привлекала.

После Симеона д-Тайбуте обратимся, например, к Иосифу Хаззайе. В одном из отрывков *Книги вопросов и ответов*[208] он возмущается против переводчика творений «блаженного Мар Дионисия»[209], обвиняя его в перестановке дионисиевской иерархии чинов Херувимов и Серафимов[210], а также в порче текста в целом и изменении стиля. И он заявляет: «Если бы была возможность истолковать оную книгу, я бы изъяснил ее всю (или: «перевел»[211]), отбросив [все, что в] ней от него [т. е. переводчика]». Воплотил ли Иосиф в жизнь свое намерение? Авдишо Нисибинский говорит в своем *Каталоге*, что Иосиф составил толкование (*pušš̈āqā*)[212] на Дионисия. Как бы то ни было, поразительно, что и у Иосифа — несмотря на очевидный

интерес к книге Дионисия — практически не встречаются типично дионисиевские технические выражения, которые, как мы уже сказали, отсутствуют и в текстах Симеона д-Тайбуте, за исключением текста, непосредственно посвященного Ареопагиту.

Помимо этого, я нашел в сочинениях Иосифа, которые смог прочесть, только еще одно упоминание Дионисия — тоже в *Книге вопросов и ответов*[213], где он цитирует из Ареопагита отрывок, уже встречавшийся у Исаака Ниневийского[214], о ненужности знаков и символов для души, поднявшейся до божественных вещей, — замечание, которое он распространяет не только на использование слов, но и на всякий чувственный или телесный труд для ума, достигшего «места духовного [состояния]».

У Дадишо Катарского[215], Сахдоны, Иоанна Дальятского имя Дионисия не упомянуто.

Однако, как я сказал выше, различные составляющие учения псевдо-Дионисия встречаются в писаниях наших восточносирийских мистиков, но в целом без той технической разработки, которую они имеют у самого Ареопагита.

5.2.1. НЕВЕДЕНИЕ

В первую очередь поговорим о *неведении*. Это, как известно, ключевое понятие для псевдо-Дионисия, и, хотя о скрытой за ним реальности говорил еще Григорий Нисский[216], только у Дионисия сам термин «неведение» становится ее характерным техническим выражением. Обратимся к отрывкам из трактата *О мистическом богословии*, которые ранее были приведены в сирийском переводе[217], а также к следующему отрывку из сочинения *О божественных именах*: «Существует также божественное ведение Бога, осуществляемое через неведение путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости»[218].

Неведение псевдо-Дионисия, как показал А.-Ш. Пюэш[219], имеет два аспекта[220]: восхождение ума превыше ведения всего сотворенного и трансцендентность Самого Бога по отношению ко всякой деятельности ума, поскольку Он «абсолютно непостижим»[221] и с Ним можно соединиться только «в недействии, которое превыше действия»[222].

Нам важно уточнить этот момент, поскольку может возникнуть вопрос, не употребляли ли некоторые восточносирийские мистики термин «неведение» почти исключительно по отношению к творениям, то есть, по сути, следуя здесь больше не за Дионисием, а за Евагрием, который остается для них великим мистическим учителем. Действительно, он пишет в своих *Сотницах*: «Блажен тот, кто достиг непреходящего неведения»[223]. Отец И. Осэр показал, что здесь речь идет о неведении по отношению к тому, что не является Богом, а не к Самому Богу[224], и именно в этом смысле Исаак Ниневийский понимает неведение в уже встречавшемся нам тексте[225], где он цитирует как раз эту самую главу из *Сотниц* Евагрия: «Он безмолвствует в неведении по отношению ко всему здешнему»[226].

Впрочем, в одном отрывке, где Исаак делает различие между тремя видами ведения, он, возможно, придает третьему из них смысл, соответствующий второму аспекту неведения псевдо-Дионисия, но определить это нелегко: «Когда ведение блуждает среди видимых вещей, познания о которых получают посредством [телесных] чувств, оно зовется “естественным”. Когда оно [направлено] на умопостигаемые силы, заключенные в видимых вещах, и на бестелесные природы, оно зовется “духовным”, ибо тогда восприятие осуществляется духом (*b-rūḥā*), а не [телесными] чувствами[227]. Однако в обоих этих случаях предмет постижения дается душе извне. Но когда ведение [направлено] на [божественную] сущность, о нем говорится, что оно “превыше естества” (*l-ʿel men kyānā*) или лучше “в неведении” (*b-lā īḏaʿtā*), ибо оно превосходит ведение. При этом последнем

[то есть ведении] душа приходит в созерцание не благодаря чему-то внешнему [по отношению к ней], как в предыдущих случаях, но получает благодатное откровение внутри себя, внезапно и неожиданно»[228]. Возможно, что в этом тексте неведение тоже связано только с тем, что ведение превосходит внешнюю сторону сотворенных вещей[229].

У Иосифа Хаззайи, также испытавшем большое влияние Евагрия, способы употребления термина «неведение» либо с трудом поддаются истолкованию, либо четко ограничены тем видом неведения, который соответствует простому возвышению над сотворенными природами.

Среди наименее ясных текстов, затрагивающих интересующую нас здесь тему, приведем сначала следующий отрывок о неведении у ангелов из *Сотниц*: «Тайна делания ангелов состоит в трех ведениях. При первом тонкие движения их ведения воспламеняются огнем; при оном третьем сила Духа веет в них, и их движения простираются в речениях хваления; при втором они пребывают в глубине неведения и не знают [уже] себя самих»[230]. Здесь неведение характеризуется только тем, что в своем познании Бога ангелы уже не сознают своего собственного существования[231].

В другом отрывке этого сочинения точный смысл слова «неведение» также трудно определим. Иосиф там утверждает[232], что «оба созерцания [Суда и Промысла] окружают ум как бы облаком и погружают в глубину неведения, — глубину, которая есть образ божественных тайн, которыми природа разумных существ усовершится в новом веке»[233]. Здесь неведение уже предстает на уровне созерцания действия Бога в творениях, и его глубина является образом созерцания в будущем веке: следует ли его понимать, как относящееся только к созданиям, у которых свет Божий[234] изглаживает восприятие того, что в их природах ограничено и относится к обычному ведению, или же «глубина неведения» здесь обозначает глубину того восхищения вне всего

сотворенного, которое будет вызвано вечным ведением одних только тайн Божиих?

Однако у Иосифа есть и другие тексты (где неведение упоминается прямо или же только встречается намек о нем), которые уточняют смысл, придаваемый им этому понятию. Именно в свете этих текстов следует, как мы полагаем, истолковывать приведенные выше фрагменты.

Во-первых, вот другой отрывок из его *Сотниц*. Хотя он не содержит термина «неведение», понятие «ослепление» (которое является сродным неведению, по крайней мере у Дионисия[235]), а также символ облака (связанный ранее с неведением у самого Иосифа), в этом тексте явно ограничивают реальность, выражаемую всеми этими понятиями, исключительно неведением творений: «Взор видящего ума благодаря свету Святой Троицы во время молитвы делается слеп по отношению к зрению всех созерцаний[236], поскольку [ум] бывает закрыт внутри нее [то есть молитвы] как бы облаком и не видит ни других созерцаний, ни своей собственной ипостаси»[237].

Подобным образом и другой текст, тоже из *Сотниц*, как кажется, четко ограничивает смысл неведения: оно состоит в том, что ум при созерцании Святой Троицы уже не знает самого себя и ничего из сотворенного. После рассуждения о пяти созерцаниях[238] Иосиф восклицает: «Хотя возрастание ума и его научение происходит при сих [четырех] последних созерцаниях, однако только при сем первом он восприемлет всецелое совершенство, когда, погруженный в него [созерцание Святой Троицы], не ведает ни самого себя, ни того, что вокруг него, но пребывает в неведении, которое превыше ведения»[239]. И в другом месте, в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности*[240] — сочинении, написанном позже *Сотниц*[241], он уточняет, что́ именно он подразумевает под «неведением, которое превыше ведения», противопоставляя «ведение» и «видение». Святой Павел, говорит он, был вознесен превыше Херувимов и Серафимов

(то есть самых высших созданий) не через ведение, но только через видение. Неведение или видение нетварного есть, следовательно, превосхождение над деятельностью ума, свойственной (пусть даже мистическому) ведению творений[242].

Как видно из этих текстов, самое меньшее, что можно сказать, это что Иосиф Хаззайя не прилагает эксплицитно термин «неведение» к видению Самого Бога, как это делает псевдо-Дионисий. Влияние интеллигибельной мистики Евагрия остается здесь преобладающим.

Однако у других восточносирийских духовных писателей можно встретить употребление термина «неведение» такое же, как и у Дионисия. И в первую очередь, конечно, на тех страницах у Симеона д-Тайбуте, где он комментирует Ареопагита. Например: «Душа доводится через созерцания до того, что достигает единого первого Бытия, Которое есть предел всякого ведения. Это уже не ведение, но, скорее, неведение, превосходящее все ведения, поскольку [душа] достигла сущностного ведения сокрытой сущности, которая превыше всякого ума (*mad'ā*)»[243]. Заключительная часть этой фразы отсылает нас прямо к Дионисию, помещая неведение Самого Бога выше деятельности познающего ума[244]. В других текстах Симеона, опубликованных Минганой, слово «неведение» встречается, но его употребление, с интересующей нас точки зрения, там неясно[245].

Из Сахдоны мы приведем следующий отрывок, окончание которого помещает нас в истинно дионисиевскую атмосферу: «Чем больше взор ока [ума] погружается в свет, тем прозрачнее он становится для восприятия неприступного света, так что он приближается к границам неведения и получает через это великое ведение Того, Кто [пребывает] неприступным в [Своей] незримости»[246].

Однако и в данном случае лучший отзвук темы неведения псевдо-Дионисия среди всех восточносирийских мистиков мы находим у Иоанна Дальятского, который умеет брать у каждого

самое глубокое и жизненное. Об этом свидетельствуют следующие выражения, выбранные из многих других в том же духе: «В исполненном жизни неведении [...]»[247] «я пребывал без ума (*hawnā*), как не существующий, и без восприятия: ни видения, ни слышания, [но] оцепенение (*temhā*) и великое безмолвие, без всякого движения и без ведения, ибо у ве́дующего ведение забывает само себя, пребывая вне ведения»[248]. «Блажен, кто ведает место Ведения и постигает, что там нет ве́дующих! Он постигает великую тайну [...]»[249]. Процитируем также еще один текст, объединяющий оба аспекта неведения — неведение сотворенного мира и неведение Самого Бога (вторая часть текста должна быть истолкована в свете отрывков, которые мы только что привели): «Затем она [душа] величественным образом просвещается и погружается в святой и возвышенный в блистаниях свет, и бывает поглощена славою его видения и изумляется (*tahrā*). И отъемлется все пред ее взором как несуществующее, и она забывает саму себя, поскольку соединяется со светом славы [божественного] Величия. Она пленена оцепенением (*temhā*) от Его красоты и зрит достославные Ипостаси[250] посредством ведения, то есть неведения, коие превыше всех ведений (*yaḏ'ān*) и всех стяжавших ведение (*yāḏō'ē*)»[251]. Это типичный для Иоанна Дальятского текст, в котором удачно сочетаются влияния Евагрия[252], Григория Нисского[253] и Дионисия с лиризмом, вдохновенность которого напоминает о Макарии. К Дионисию нас, в частности, отсылает выражение «превыше всех ведений и всех стяжавших ведение», встречающееся у Иоанна и в других местах[254], которое напоминает выражение Дионисия из трактата *О мистическом богословии*: «[свободный] от видимых вещей и от видящих»[255].

Отметим также в связи с неведением другое выражение, употребляемое Иоанном Дальятским, которое является дословным заимствованием из сирийского Дионисия: «Слава [Божия], которая зрится и познаётся посредством невидения и неведения»[256].

5.2.2. БЕЗМОЛВИЕ

В первой главе сочинения *О мистическом богословии*, на которую мы часто ссылались, говоря о мраке и неведении, с ними связывается понятие *безмолвия*: «Облако, исполненное света сокровенной тишины»[257]. Дионисий также говорит о «совершенной бессловесности и неразумении»[258] и об ангелах, являющих «божественное молчание»[259]. В другом месте он объясняет, каким образом апофатическое богословие постепенно упраздняет речь и оканчивается в безмолвии[260].

Таким образом, представляется, что для Дионисия безмолвие, как и мрак с неведением, имеет два аспекта: «субъективное» безмолвие, относящееся к языку и понятиям, и «объективное» безмолвие, характеризующее опытное познание Самого Бога.

Оба эти аспекта безмолвия встречаются у некоторых из наших восточносирийских мистиков.

5.2.2.1. «СУБЪЕКТИВНЫЙ» АСПЕКТ

У Симеона д-Тайбуте: «Все небесные сущности почитают [Бога] в молчании, исполненном сдержанности (*b-šeṯqā knīḵā*)»[261]; и: «Ум (*ḥawnā*) радуется предмету своего упования и прославляет Дарителя в сокровенном молчании»[262]; и еще: «[Некая часть созерцания] познается только в сокровенном молчании и невыразима для ума (*mad'ā*)»[263].

У Сахдоны: «Он пребывает в [Боге] чрез святость и [Бог] непрестанно пребывает в нем, пока не низведет на него великое безмолвие (*šelyā*) Своего явления, отделяя его от тела и от движений помышлений человеческих»[264].

У Иосифа Хаззайи: «Три столпа видимы в этом месте [там, где видим один лишь Господь, а также служащие Ему Силы], изъяснение коих изречь невозможно: напротив, да будет покры-

та безмолвием тайна их откровения, ибо они не поддаются описанию с помощью языка»[265].

У Иоанна Дальятского: «Постигаемый побуждает постигать еще больше того, кто постигает [Его] в неведении, и когда он возвращается к Нему, то пребывает в безмолвии, насыщенный (букв. «снабженный») непостижимостью преизобильного и невыразимого богатства»[266]; и еще: «Блажен тот [...] чьи обычные помыслы были приведены в молчание (*'eštattaqw*) благодаря силе его восторга (*dummārā*)! [Вот] дивная (*dummārā*) вещь для того, чей ум (*ḥawnā*) успокоился от [своих] движений, и кто в новом Таинстве слышит в себе самом простое хваление для увеселения им в безмолвном покое ума (*ḥawnā*) и языка»[267].

Прибавим к этому многочисленные исполненные досады восклицания о неадекватности языка по отношению к тому, что он хотел бы выразить о таинствах Божиих, которыми зачастую бывают испещрены тексты Иоанна[268]. Мы уже приводили вдохновленный Дионисием текст Исаака Ниневийского на эту тему[269]. Но следует отметить, что для Иосифа Хаззайи, и особенно для Иоанна Дальятского, эта неадекватность человеческого языка по отношению к духовным вещам менее выражена, чем у Дионисия. Известна теория последнего о превосходстве «неподобных» символов[270] над чтимыми (такими, как солнце, звезда, свет) или даже средними символами (как огонь или вода), поскольку при употреблении первых мы не подвергаемся опасности задержаться на них самих. «Символизм» Дионисия принадлежит к интеллигибельной «анагогической» перспективе, которая, по замечанию Р. Рокеса[271], «до крайности ослабляет чувственную или материальную составляющую символов». Ничего подобного нет, в частности, у Иоанна Дальятского. Несмотря на частые заявления о недостаточности слов или образов для выражения желаемого, он утверждает, что существует некий «мистический язык» (*mamllā rāzānāyā*), который не является совершенно безмолвным, но по вдохновению от Святого Духа

выражается через слова, воспринимаемые телесным слухом, которые выступают носителями духовного опыта[272]. В этом вопросе у него проявляется одновременно влияние Евагрия и Макария: эта возможность выражения тайн посредством слов, воспринимаемых телесным слухом, имеет основанием, с одной стороны, мистическое созерцание телесных вещей (созерцание их глубинных связей с Богом)[273] — элемент, унаследованный от Евагрия, — а с другой стороны, перспективу символического допущения[274], которая взята от Макария[275]. Одним словом, хотя символы должны быть забыты на уровне зрения славы Божией самой в себе, они не являются просто знаками, которые раз и навсегда оставляются позади через апофатическое движение ума, поскольку им не присуща связь с обозначаемым, но они призваны позитивным образом вести к видению Бога; они вновь обретаются после длительного опыта этих видений, преображенные божественным светом. Здесь мы также сталкиваемся с уравновешенным и глубоко естественным характером мистики Иоанна Дальятского, который приводит в гармонию разные источники.

5.2.2.2. «ОБЪЕКТИВНЫЙ» АСПЕКТ

Отголоски «объективного» аспекта безмолвия псевдо-Дионисия, которое, так же как и мрак, характеризует самое бытие Божие по отношению к созерцателю, встречаются у Исаака Ниневийского («[Другим людям] вверено исследовать тайны, сокровенные в потаенном молчании Вседержителя для всеобщего обновления»[276]), и особенно у Иоанна Дальятского. Приведем здесь несколько отрывков: «Тогда они [прилежные монахи, присоединившиеся к ангельскому хвалению] уже не знают себя самих и не могут понять, что происходит в них, поскольку перед ними встает ограда таинственного молчания. Вот невыразимое оцепенение (*temhā*) — такое, что, когда совершается ими псалмопение, они не в силах понять [его]!»[277] и еще: «Если язык твой

изобилует движениями своими, то разум (*reʿyānā*) твой будет удерживаться от чистых движений; если же язык твой молчит, то и сердце твое будет разгораться в святых движениях. Блажен ты, чье воздвизание в Духе возводит тебя к безмолвной Жизни, ибо [нет] там движения и воздвизания вследствие оцепенения (*temhā*)»[278]. Можно заметить, что в этих местах говорится одновременно об обоих аспектах безмолвия, которые мы рассмотрели. «Субъективный» аспект: непонимание хваления (самого по себе безмолвного[279]), совершающегося в душе, — безмолвие словесное; «объективный» аспект: образ ограды безмолвия, которую обнаруживаешь перед собой, и которая окружает место Божие, — безмолвие божественной жизни.

Мы уже приводили ранее[280] одно выражение Симеона д-Тайбуте, который говорит о «молчании, исполненном сдержанности», в котором ангелы почитают Бога. Это характерная черта созерцания Бога, упоминание о которой можно найти также у Иоанна Дальятского и которая, по-видимому, заимствована у Дионисия. Действительно, в трактате *О небесной иерархии* он говорит о «священном благоговении» (*εὐλάβεια*), с которым высшие чины ангелов испрашивают о божественном даре просвещения[281] и которое оберегает их от дерзновенного проникновения в глубочайшие таинства[282]. Думаю, что сирийское слово *knīḵūṯā* (серьезность, сдержанность) является у Симеона д-Тайбуте и Иоанна Дальятского эквивалентом дионисиевского благоговения.

Из Иоанна Дальятского хотелось бы привести следующие тексты, в которых «сдержанность» является одним из двух элементов, которые придают поведению любящего созерцателя парадоксальность. И прежде всего, поведению ангелов, как у Дионисия: «Воззови безмолвным и тихим гласом, говоря: “О Ты, Коий сокрыт и утаен во мне, открой во мне Твою сокровенную тайну, яви мне Твою красоту, что внутри меня! О Ты, Который устроил меня храмом в жилище Себе, соделай

почивающим облако Твоей славы внутри Твоего храма, чтобы служители Твоей святости, вследствие рачения (*reḥmṯa*), провозглашали пылающее огнем и духом "Трисвятое", в безудержном движении, смешанном с изумлением (*tahrā*) и восторгом (*dummārā*), который, в сдержанности (*knīḵūṯā*) и величии, приводится в воздвизание посредством живого движения силою Твоей сущности"»[283]. И далее, в связи с Трисвятой песнью самого человеческого существа: «[Тогда] она [душа] простирается вместе с ней [божественной красотой] и соединяется с ней, и погружена в ее славу, и приходит в онемение (*mḇalhay*) при ее видении, и вдыхает сладкое благоухание, так что сама источает благоухание и восторгается (*meṯdammar*) самой собой, то есть славою Прекрасного, соединяющейся с ее умом (*ḥawnēh*), а также сиянием лучей[284] Его света, коии смешаны с ней; она несет во всех своих движениях благоговение (*naḵpūṯā*) и сдержанность (*knīḵūṯā*), и [одновременно] восторженность в сладостном оцепенении (*temhā*)»[285].

5.2.3. АНГЕЛОЛОГИЯ

Ангелология наших авторов также сильно зависит от ангелологии псевдо-Дионисия. Во введении к своему английскому переводу *De perfectione religiosa* Исаака Ниневийского А. Венсинк показал дословную зависимость между классификацией и описанием различных ангельских наименований у Исаака, с одной стороны, и в трактате *О небесной иерархии* (гл. 7, 8, 9) — с другой[286]: Престолы, Херувимы, Серафимы (первая триада)[287]; Господства, Силы, Власти (вторая триада); Начала, Архангелы, Ангелы (третья триада). Такова классификация, которую Исаак очевидным образом взял у Дионисия, поскольку объяснения некоторых наименований дословно совпадают у обоих авторов. В первой триаде Исаак следует порядку, в котором наименования составляющих ее духовных существ представлены в главе 7

трактата *О небесной иерархии*. Но в этой главе последовательность в упоминании Престолов, Серафимов и Херувимов не может рассматриваться в иерархическом смысле. В самом деле, Дионисий представляет там в целом три наименования первой триады, имея в виду только их общую наибольшую близость к Богу: «Ибо святейшие Престолы и многоочитые и многокрылые чины, именуемые на еврейском языке Херувимами и Серафимами, помещаются в превышающей всех близости, непосредственно около Бога»[288]. В другом месте Дионисий представляет в виде иерархии три наименования первой триады следующим образом: Серафимы, Херувимы, Престолы[289]. Нужно отметить, что Исаак, следуя не за буквальным пониманием вышеприведенного текста, противостоит здесь всей сирийской традиции, которая ставит на первое место Херувимов[290].

Вероятно, именно во имя этой традиции Иосиф Хаззайя восстает против переводчика Дионисия — несомненно, имея в виду 7-ю главу трактата *О небесной иерархии,* — в следующем отрывке из *Книги вопросов и ответов*: «Некоторые говорят, что первыми принимают ведение Серафимы, но это далеко от истины. Утверждая это, они основываются на написанном в книге блаженного Дионисия, а именно — что Серафимы предваряют в ведении Херувимов, тогда как это было внесено в его книгу не самим блаженным, а тем, кто перевел его книгу с греческого на сирийский, следуя в этом помышлению видения, которое видел в Храме блаженный Исаия — тот, который сказал: “Я видел Господа воинств, сидящего на престоле превознесенном, и края риз Его наполняли Храм; Серафимы стояли выше Него”. [...] Но тот, кто перевел книгу блаженного Дионисия, сообразовываясь с этим видением, нет у него помышления о близости к оной Шехине славной Сущности, по сказанному блаженным Давидом: “Он воссел на Херувимов и полетел” и “Сидящий на Херувимах, явись!”. Помышление о Херувимах указывает на большую близость, нежели [речение] “выше Него” и [речение] “предстояли

перед Ним"; потому что, престол, на котором восседает царь, гораздо ближе к нему, чем тот, кто стоит перед ним»[291].

Даже если Иосиф критикует — в данном случае напрасно — сирийский перевод Дионисия, использовавшийся повсеместно в его окружении, кажется, что он, как, очевидно, и Исаак, воспринял от Ареопагита состав его ангельской иерархии в целом. В самом деле, разница, о которой мы сейчас упомянули, относится только к месту Херувимов и Серафимов, тогда как в остальном ангельская иерархия, о которой Иосиф говорит в *Мемре* 2 из *Вопросов и ответов*[292], точно такая же, как у Дионисия, который, по-видимому, был первым, кто представил ее подобным образом[293].

У Иоанна Дальятского не встречается деталей относительно иерархии ангельских чинов.

Завершить рассказ об ангелологии восточносирийских мистиков и о влиянии в этой области Дионисия нельзя без упоминания еще двух аспектов, в отношении которых наши авторы также могли зависеть от Ареопагита.

В первую очередь это понятия *кругового движения*, в котором небесные сущности, «стоящие непосредственно около Бога», следуют «просто и непрестанно окружая хороводом вечное Его ведение»[294]. Это понятие мы находим у Симеона д-Тайбуте на страницах, которые он посвящает Дионисию: «[Другой род созерцания] простирается и возвышается, как некий прекрасный цветок, в той мере, в какой ему это позволено, к возвышенному сиянию сокровенного божества, по всем тем кругам, о которых мы сказали»[295]. Его также можно встретить у Иосифа Хаззайи, но употребление им этого понятия сближает его больше с Евагрием, чем с Дионисием. Действительно, круговое движение он приписывает только созерцаниям, стоящим ниже созерцания Святой Троицы: «Их [ангелов] видение движется кругообразно по всем созерцаниям, кроме [созерцания Святой] Троицы, Которая содержит их внутри Себя»[296], — что можно

сравнить со следующим высказыванием Евагрия: «Три жертвенника ведения, два с кругами и один без границ»[297]. В другом месте Иосиф приписывает то же самое круговое движение человеческому уму: «Круговращение ума по созерцаниях есть признак исцеления всех движений, чувств и частей души»[298]; здесь тоже речь идет о круговом движении (связанном с восхождением вверх[299]), которое происходит на «душевном» уровне, а не на уровне созерцания Святой Троицы.

Другой аспект — это образ *умопостигаемого дождя*, о котором говорится в главе 15 трактата *О небесной иерархии* и который ангелы, подобно облакам, проливают на низшие их умы: «Также богословие изображает их [ангелов] в виде облака (*νεφέλης*)[300], обозначая этим, что священные умы, премирно исполненные сокровенного света, необнаружимо (*ἀνεκπόμπευτος*) воспримлют[301], посредством первого явления, светоявление и передают его в изобилии, во втором явлении, вторичным [чинам] и соразмерно [с ними] [...], что им присуща растящая и совершенствующая сила, порождающая умопостигаемый дождь, который, благодаря своим щедрым ливням, побуждает приемлющее его чрево к родам, дающим жизнь»[302].

Иоанн Дальятский, по-видимому, вдохновлялся этим текстом, когда писал[303]: «Как облака забирают [воду] из морей и орошают ею землю, так что [на ней] вырастают плоды, и утучняются, и украшаются, так и умопостигаемые природы черпают [воду] из моря милосердия Иисуса, Господа нашего, и изливают [ее] в души святых, и взращивают их в ведении вплоть до [достижения ими] совершенства»[304].

В той же главе 15 сочинения *О небесной иерархии* псевдо-Дионисий объясняет, почему Писание использует преимущественно *символ огня*, говоря о небесных сущностях и о самой божественной сущности. Он упоминает в связи с этим некоторые качества этой стихии[305]: огонь присутствует во всем; одновременно

полностью светоносен и как бы сокровенен; непознаваем сам по себе, если нет вещества, на котором он показал бы свое действие; неизменен; передается внезапно, не терпя, однако, никакого умаления.

Иоанн Дальятский многократно упоминает эти свойства огня, прилагая их к Богу, говоря о Его отношении к человеку, соединившемуся с Ним: «Тебя уподобляют также огню, поскольку он дает без умаления, очищает, не изменяясь, и когда кто-либо, где бы он ни был, обретает его часть, огонь для него в ней пребывает целиком с силой всей своей природы, удовлетворяя все его нужды через эту часть себя; но если ему обильно предоставить вещество для горения, он показывает, соединяя ее, мощь действия всей своей силы. Так именно и Ты, о Преблагой, пребываешь в любящих Тебя: Ты там для них обретаешься в неизреченном изумлении (*tahrā*), во славе великолепия Твоей красоты, в силе Твоей природы и в Твоем превышающем все ведении; для любящих Тебя Ты там обретаешься весь всецело со всем, что Тебе принадлежит [...] в полноте и без умаления, хотя никто не способен вместить Тебя целиком!»[306]. В другом месте он упоминает еще и скрытый характер присутствия огня в природе, где он утаивает блеск своего великолепия, а также внезапность, с которой он может воспламенить «леса, горы и степи, и все, что может гореть»[307]. А в *Беседе* 17 он прилагает способность огня очищать, не загрязняясь, и давать, не уменьшаясь, к передаче другим людям дара, полученного от Святого Духа душой, в которой Он действует[308].

Таким образом представляется, что к символу божественного огня, воспринятому, в первую очередь, от Макария[309] в виде непосредственного опыта, Иоанн Дальятский прибавил технические элементы анализа, заимствованные у псевдо-Дионисия.

Наконец[310], напомним один уже упоминавшийся момент[311]: дионисиевское подразделение мистической жизни на три «этапа» (очищения, просвещения и единения или совершенства) —

единственное, что ясно проявляется в рассуждении Иоанна Дальятского о духовном преуспеянии[312].

Проведенное выше исследование могло дать нам возможность заметить, как Иоанн сумел гораздо лучше, чем прочие восточносирийские мистики, чье мышление часто слишком «обусловлено» влиянием Евагрия[313], воспринять самое главное из учения псевдо-Дионисия, особенно в том, что касается использования связанных между собой понятий мрака, неведения и безмолвия.

5.2.4. КНИГА ИЕРОФЕЯ

С влиянием псевдо-Дионисия на восточносирийскую мистику часто связывают влияние *Книги Иерофея*, причем некоторые видят в авторе этой книги учителя самого псевдо-Дионисия[314]. В частности, А. Венсинк[315], а затем Ф. Марш[316] утверждали, что обнаружили влияние этой книги на Исаака Ниневийского.

В качестве признаков такого влияния Венсинк приводит три отрывка из Исаака, которые он сближает с некоторыми местами из *Книги Иерофея*, опубликованными еще в 1886 году А. Фротингэмом[317]. В первую очередь он приводит один текст из Исаака, где тот (согласно Венсинку) якобы говорит о мистическом состоянии, в котором человек становится как бы новым творцом[318], — идея, выраженная в *Книге Иерофея*[319]. Но это сопоставление основано, по моему мнению, на плохом понимании текста Исаака. На самом деле, судя по контексту, вовсе не ум человека «приводит все вещи в бытие», а Бог, о делах Которого размышляет ум[320].

Затем он связывает два отрывка, из Исаака и из *Книги Иерофея*, в которых говорится о распятии ума[321]. Однако тема внутреннего распятия не является специфичной для этих двух авторов; она восходит к святому Павлу[322], и ее можно найти, например, у Евагрия[323].

Наконец, Венсинк[324] усматривает параллель между фразой Исаака: «Все, что выше другой вещи, сокрыто для того, кто находится ниже»[325], и следующим высказыванием из *Книги Иерофея*: «Всякая умная природа определяется, познается и постигается сущностью, которая выше нее, и определяет, познает и постигает ту, которая ниже нее»[326]. Но также и здесь, несмотря на сходство выражений, можно представить, что общим источником для обоих авторов мог быть Евагрий, который неявно выражая тот же принцип, например, говорит: «Ангелы видят людей и демонов; люди лишены зрения ангелов и демонов, а демоны видят только людей»[327].

В отношении параллелей между Исааком и *Книгой Иерофея*, предложенных Ф. Маршем, следует иметь в виду статью И. Осэра о влиянии *Книги Иерофея*[328]. Автор исследования приходит к выводам, которые аналогичны тем, что были высказаны нами ранее в связи с сопоставлениями, предложенными Венсинком[329]: следует усматривать параллели между Исааком и Евагрием, а не между Исааком и *Книгой Иерофея*.

В заблуждение может ввести то, что, с одной стороны, *Книга Иерофея* — сочинение, написанное, как показали последние исследования Венсинка и Марша[330], на сирийском языке автором, которым с большой вероятностью является Стефан бар Судайли (VI век), — фиктивно распространялась под именем учителя псевдо-Дионисия, а с другой стороны, автор этой книги доводит до крайности метафизику и мистику Евагрия в направлении пантеизма и монизма, которых последний сам остерегался[331].

Впрочем, *Книга Иерофея*, как кажется, не была широко распространена и читалась мало, особенно в среде Церкви Востока, в которой ее приписывали Стефану бар Судайли[332] — лицу, к которому должны были относиться с недоверием одновременно как к яковиту и как к еретику, осужденному учителями его собственной Церкви за оригенизм[333]. Следовательно, нет основа-

ния, как нам представляется, усматривать в особенностях, отличающих *Книгу Иерофея* от учения Евагрия, элементы, которые повлияли на наших восточносирийских духовных писателей[334].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Mingana 1934*, сир., p. 287, col. 2; пер., p. 18.

2 Возможно, Симеон имеет в виду здесь сочинение *Об устроении человека*, *PG* 44, col. 246A. О роли, которую отводит Григорий сердцу в мистической жизни, см. далее, с. 189.

3 *Mingana 1934*, сир., p. 225, col. 2; пер., p. 110.

4 См. *Baumstark 1922*, p. 79–80.

5 Сирийская редакция издана *Van Den Eynde 1939*.

6 См. библиографию в статье *Canévet 1967*, col. 971–1011.

7 *Daniélou 1953a*.

8 См. выше, прим. 6.

9 О связях между Григорием Нисским и псевдо-Макарием см. выше, с. 106, прим. 4, и *Canévet 1967*, col. 1006.

10 О влиянии Григория на псевдо-Дионисия см. *Canévet 1967*, col. 1007.

11 Об этом различии у Макария и у восточносирийских мистиков см. выше, с. 79 и далее.

12 *Daniélou 1953a*.

13 *Ibid*., p. 201.

14 *Ibid*., p. 202.

15 *PG* 44, col. 1048C; *Daniélou 1953a*, p. 206. В приводимых здесь текстах я воспроизвожу перевод Ж. Даниелу, однако с систематическим использованием слова «любовь» для *ἀγάπη* и «рачение» для *ἔρως*.

16 *PG* 44, col. 772A.

17 *PG* 44, col. 773CD; *Daniélou 1953a*, p. 207.

[18] См. аналогичное рассуждение о пылком и экстатическом характере *ἔρως* у псевдо-Дионисия: *О Божественных именах* IV, 12 и далее (*PG* 3, col. 709A и далее). Но для него *ἀγάπη* и *ἔρως* являются «синонимами»: *О Божественных именах* IV, 12 (*PG* 3, col. 709B).

[19] Однако у Иоанна Дальятского движущей силой единения с Богом является рачение: *Беседа* 23, *О любви и рачении* (Harvard syr. 42, f. 26b, col. 2), и т. д. Но там речь идет о соединении, завершившемся через опытное познание его экстатической силы.

[20] Напомним, что у Иосифа Хаззайи это различие менее четко выражено, чем у Иоанна Дальятского. См. выше, с. 81–82.

[21] «Осмеливаюсь» по причине того, что слово *ἔρως* может напоминать о чувственном желании. Разумеется, мой перевод слова *reḥmṯā* как «рачение» не выражает желания, нагруженного коннотациями по соответствию с греческим *ἔρως*. Слово *reḥmṯā*, принятое в сирийском переводе, само по себе тоже не выражает этого. С другой стороны, перевод *ḥubbā* (*ἀγάπη*) как «charité», а не «amour», тоже неточен; как отметил *Daniélou 1953a*, p. 200, *ἀγάπη* у Григория — как и у Макария и у наших восточносирийских авторов, можем мы прибавить, — не соответствует полностью новозаветной caritas: в самом деле, последняя в Новом Завете не обозначает, не считая некоторых исключений, любви человека к Богу в ответ на Его *ἀγάπη*, как это имеет место у тех авторов, которыми мы занимаемся.

[22] *PG* 44, col. 772A; *Daniélou 1953a*, p. 206.

[23] Vat. syr. 126, f. 520, col. 1; ср. Беседа 10:1 (*Духовные беседы*, p. 93).

[24] Возможно, следует перевести: «Сие — восхищение, названное отцами «видением славы Божией»; в этом случае «восхищение» является тем термином, в отношении которого Иоанн Дальятский ссылается на отцов, тогда как «видение славы Божией», употребленное у Иоанна в техническом смысле, не имеет отношения к отцам.

[25] Выше, в той же самой беседе, Иоанн уже писал: «Она [душа] погружается в волны своей красоты и пребывает в оцепенении (*tamhā*) долгое время. И бывает, что она преображается от видения к видению и переходит в одночасье к приводящим в оцепенение (*tmīhē*) бесчисленным перемещениям (*šunnāyē*)» (Vat. syr. 124, f. 296a). [*Беседа* 6 со-

гласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 164, § 15; пер., p. 165).] Ср. с текстом Григория Нисского, приведенном в прим. 30.

[26] Vat. syr. 124, f. 298a. [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 172, § 22; пер., p. 173).]

[27] Vat. syr. 124, f. 320a; исправлено, как и Vat. syr. 125, f. 186c, по другим рукописям. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 238, § 12; пер., p. 239).]

[28] Непрестанное преуспеяние в видении Бога, как кажется, не рассматривалось с такой ясностью другими восточносирийскими мистиками. Однако можно привести следующий прекрасный текст Сахдоны: «Когда ум (*mad'ā*) получает под видом представлений (*mhaggā'īṯ*) такой образ славы Непостижимого и вид лица его блистает светом, он желает получить еще большее [видение] Всевышнего и уже не ощущает того, что относится к нему, будучи поглощен желанием Того, Кто преславен. Ибо для любви нет пределов насыщения, но чем больше взор его ока погружается в свет, тем больше он становится прозрачным для встречи с неприступным светом, до такой степени, чтобы ты приблизился к пределу неведения и чрез это воспринял великое ведение Того, Кто [пребывает] неприступным в невидимости» (*de Halleux 1960–1965*, IV, p. 84, § 31). Заметим, что в этом отрывке, когда идет речь о ненасытимости в любви, говорится лишь о достижении неведения в связи с преуспеянием, которое, по-видимому, относится только к нашему нынешнему состоянию.

[29] *PG* 44, col. 404B; *Daniélou 1953a*, p. 302.

[30] В другом месте (*PG* 44, col. 876BC; цитируется у *Daniélou 1953a*, p. 294) Григорий восклицает: «Ей [душе] представляется, что она едва только приступает к восхождению. [...] В самом деле, для того, кто действительно поднялся, *нужно будет подниматься непрестанно*».

[31] *PG* 44, col. 941AC; *Daniélou 1953a*, p. 300.

[32] *PG* 44, col. 1037BC; *Daniélou 1953a*, p. 301.

[33] См. текст, приведенный в прим. 30.

[34] См. текст, приведенный в прим. 25.

[35] *PG* 44, col. 777CD; *Daniélou 1953a*, p. 293, и т. д.

[36] Harvard syr. 42, f. 28b, col. 1.

[37] *Послание* 46 (*Beulay 1978*, p. 454, § 2).

[38] *Послание* 40 (*Beulay 1978*, p. 424, § 6). Насыщение для Иоанна Дальятского связано, как мы сказали, с оцепенением, которое исключает всякое движение, в частности всякое движение желания. Возможно, понятие Григория о постоянном движении желания (даже в исступлении: см. далее, с. 185–186) отошло на второй план в рассуждении Иоанна благодаря влиянию Евагрия и из-за подозрительного отношения последнего к «движению» (связанному в его метафизике с состоянием падения умов): для Евагрия «созерцание Святой Троицы» всегда есть «видение, равное самому себе» (см. *Comm*. V, 63).

[39] 2 Кор. 3:18: «Мы же все открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу». Ср. у Иоанна Дальятского (Vat. syr. 124, f. 320a; текст цитировался выше, на с. 183–184): «И на каждой ступени, до коей они возвышаются в славе [...]».

[40] *PG* 46, col. 713BC; *Daniélou 1953a*, p. 267.

[41] См. выше, с. 66–67.

[42] См. выше, с. 31–32.

[43] *PG* 44, col. 1248AB; *Daniélou 1953a*, p. 257. У Иоанна Дальятского непрестанное преуспеяние, о котором мы говорили, осуществляется внутри души; см., например, *Послание* 36 (*Beulay 1978*, p. 403–405, § 5).

[44] См. главу о жилище Слова у *Daniélou 1953a*, p. 252 и далее; и ниже наш параграф о символизме зеркала (с. 203–204).

[45] *PG* 44, col. 977C; *Daniélou 1953a*, p. 307.

[46] См., например, *PG* 44, col. 828B; *Daniélou 1953a*, p. 254, и т. д.

[47] *Guillaumont 1953*, col. 2287–2288, говорит, в связи с понятием «сердце» у псевдо-Макария, о «переносе на духовный план», — переносе, который он находит у него гораздо менее четко выраженным, чем в исихазме, где развита одновременно духовная и физиологическая концепция сердца. Мы уже видели (с. 110–111, прим. 54), что восточносирийские мистики в этом пункте близки к исихастскому течению. Сам Макарий, как кажется, по крайней мере однажды связыва-

ет вместе телесное сердце и сердце духовное: в *Беседе* 43:7 (греческий текст) он поясняет, что как зрачок ока может содержать в себе, несмотря на свою малость, все создания, так и сердце, будучи малым сосудом (речь идет, следовательно, о плотяном сердце), может, однако, заключать в себе всех ядовитых гадов или, напротив, Бога и ангелов.

[48] *Guillaumont 1950*, p. 70–72.

[49] В том же смысле Григорий четко различает духовные и телесные чувства — пункт, где у Макария и восточносирийских мистиков наличествует некоторая двусмысленность (см. выше, с. 103–104). Даже если для него и существует между ними «некоторое подобие» (*PG* 44, col. 780C; *Daniélou 1953a*, p. 225), «Григорий нигде не утверждает, что духовные чувства являются не чем иным, как преображенными телесными» (*Canévet 1967*, col. 998); напротив, именно в той мере, в какой мертвы телесные чувства, Слово обитает в душе (*PG* 44, col. 1068A; *Daniélou 1953a*, p. 228).

[50] См. *Hausherr 1936a*, p. 351.

[51] *Bouyer 1960*, p. 449.

[52] См. *Daniélou 1953a*, p. 190–191, а также *Daniélou 1953b*, col. 1872–1873. До Григория библейские образы облака и мрака иллюстрируют, особенно в плане теоретических рассуждений, трансцендентность Бога по отношению к силам человеческого ума; после Григория эти образы становятся символами, тесно связанными с вершинами мистического опыта.

[53] *PG* 44, col. 377AB; *Daniélou 1953a*, p. 194.

[54] *PG* 44, col. 1000C; *Daniélou 1953a*, p. 18–19.

[55] См. *PG* 44, col. 1000CD; *Daniélou 1953a*, p. 19.

[56] См. *Daniélou 1953b*, col. 1773–1774.

[57] Выражение из *Daniélou 1953a*, p. 19.

[58] Опыт божественного мрака у Григория Нисского выражается также символом ночи (см. *Daniélou 1953a*, p. 195, 197 и т. д.), — символом, который с этим смыслом не встречается у восточносирийских духовных писателей.

[59] [*Beulay 1990*, p. 387–404.]

[60] *Послание* 36 (*Beulay 1978*, p. 402–404, § 5).

[61] *Послание* 38 (*Beulay 1978*, p. 410, § 6).

[62] *Послание* 51 (*Beulay 1978*, p. 476, § 7–8).

[63] См. *Daniélou 1953b*, col. 1875–1876.

[64] См. выше, с. 190.

[65] См. выше, с. 190–192. Это выражение также встречается у псевдо-Дионисия; см. далее.

[66] См. *Puech 1938*, p. 34: «Предложенное (псевдо-Дионисием в сочинении *О церковной иерархии* XV, 6; *PG* 3, col. 336AB) толкование (взятого из Писания выражения «облако» — *νεφέλη*) не сохраняет в этом образе никакой мрачности. Облако здесь является символом "святых умов, исполненных светом, приемлющих без посредства первое явление Первого Озарения" и передающих его затем на низшие степени иерархии, и выражает изобилие, живительную и совершающую силу этого "возникновения умопостигаемого дождя"».

[67] В статье *Hornus 1970*, p. 69–93, можно найти подробное исследование сирийских рукописей, в которых до нас дошли творения псевдо-Дионисия. Они представляют собой две редакции: одна происходит, вероятно, от Сергия Решайнского и существует лишь в одном списке (ркп. Sinaiticus syr. 52), вторая является трудом Фоки бар Сергия Эдесского. Рукописи, представляющие вторую редакцию, многочисленны: см. упомянутую статью. Что касается использования тех терминов, которые нас здесь интересуют, то в отрывках из трактата *О мистическом богословии*, которые мы только что приводили, обе версию дают одинаковые чтения. [Критическое издание перевода Сергия Решайнского было подготовлено Э. Фьори; см. *Fiori 2014*.]

[68] Сирийский см. у *Hornus 1970*, p. 86 и 87. Греческий см. в *PG* 3, col. 997AB. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 106–107.]

[69] *Hornus 1970*, p. 87; *PG* 3, col. 997B. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 107.]

[70] *Hornus 1970*, p. 88 и 89; *PG* 3, col. 1000A.

[71] *Hornus 1970*, p. 92 и 93; *PG* 3, col. 1001A. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 109.]

[72] Сирийский: ркп. Notre-Dame des Semences 237 (отрывки из сочинения *О мистическом богословии* I, § 1, начало § 2, начало и конец § 3; II, начало), тетрадь 20, с. 20. Греческий: *PG* 3, col. 1025A. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 109–110.]

[73] См., например, *Послание* 36, *Beulay 1978*, p. 402, § 5 («в облаке света из множества блистаний он будет сокрыт от всякого видения и от всех видящих»); *Послание* 47, *Beulay 1978*, p. 458, § 6 («облако многосиянного света, которым божественный свет сокрыт от взора и от всех зрящих»); *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293a («облако существенного света»).

[74] *Draguet 1972*, t. 145, p. 164.

[75] *Ibid*., p. 136; ср. Исх. 13:21 и далее.

[76] *Ibid*., p. 127–138; ср. Исх. 49:39.

[77] *Mingana 1934*, сир., p. 292, col. 1; пер., p. 24.

[78] См., в частности, текст, цитировавшийся выше, на с. 87.

[79] См. *de Halleux 1960–1965*, I, p. 116, § 31; p. 117, § 35; p. 118, § 37; II, p. 10–11, § 8; IV, p. 78, § 29.

[80] *Bedjan 1909*, p. 193.

[81] *Ibid*., p. 217.

[82] *Ibid*., p. 480.

[83] *Ibid*., p. 14, 124, 144, 284, 329, 333, 339, 341.

[84] *Сотн*. 5:69; *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 23, с. 11.

[85] *Mingana 1934*, сир., p. 263, col. 1; пер., p. 150.

[86] *Ibid*., сир., p. 265, col. 1; пер., p. 152.

[87] *Ibid*., сир., p. 267, col. 2; пер., p. 155.

[88] См. выше, прим. 66 на с. 230; см. *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 6, 9, 14. Для Иоанна Дальятского, напротив, посредничество ангелов прекращается как раз тогда, когда человек достигает уровня облака; см. *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 297b.

[89] См. *Сотн*. IV, 23.

[90] *Сотн*. 5:78, 6:80.

[91] *PG* 44, col. 377A. Этот текст мог быть вдохновлен процитированным выше отрывком из трактата *О мистическом богословии* псевдо-Дионисия.

[92] *PG* 44, col. 380A.

[93] См. с. 208 и далее.

[94] См., например, *О мистическом богословии*, *PG* 3, col. 997A–1000A; *О божественных именах*, *PG* 3, col. 872AB.

[95] См. *Roques 1953*, col. 1896.

[96] См. *Roques 1958*, p. XXXII.

[97] *Hausherr 1936a*, p. 356.

[98] См. *Daniélou 1953a*, p. 264 и 266.

[99] *Ibid*., p. 266.

[100] *Ibid*., p. 261–273, особенно p. 266.

[101] *Ibid*., p. 266.

[102] Пс. 115:2.

[103] *PG* 46, col. 361AB; *Daniélou 1953a*, p. 265. [Русский перевод приводится по изданию: *Александрова 2007*, с. 96.]

[104] *PG* 46, col. 713BC; *Daniélou 1953a*, p. 267.

[105] Быт. 18:27.

[106] *PG* 45, col. 941A; *Daniélou 1953a*, p. 268.

[107] *PG* 44, col. 989C; *Daniélou 1953a*, p. 271.

[108] См. «Extasy» в указателе к изданию *Wensinck 1923*.

[109] *Bedjan 1909*, p. 164, 174 и т. д.

[110] *Ibid*., p. 155.

[111] *Ibid*., p. 175. Ср. Евагрий, *Сотн*. III, 88. Данный текст Исаака был понят И. Осэром (*Hausherr 1936a*, p. 355–356) именно в этом смысле: временное прекращение действия обычного сознания, но не исступление в собственном смысле как выход из себя.

[112] *Mingana 1934*, сир., p. 309, col. 1; пер., p. 51.

[113] *Сотн.* 6:80; Harvard syr. 42, f. 84b.

[114] См. *Послание* 48 (в собрании посланий Иоанна Дальятского), *Beulay 1978*, p. 501–503, § 4.

[115] У Григория Нисского также можно найти утверждение, что исступление — это возвращение к ангельской благодати первоначального бесстрастия (см. *Daniélou 1953a*, p. 272). Эта концепция исступления соотносится с первым аспектом (возвышения над чувственным), о котором мы говорили ранее.

[116] *Comm*. 6:98.

[117] Как мы увидим, у Иоанна Дальятского с этим дело обстоит иначе.

[118] *Mingana 1934*, сир., p. 310, col. 1 и 2; пер., p. 53.

[119] Ср. 1 Кор. 12:2–4.

[120] *Bedjan 1909*, p. 50. В своем учении об оцепенении эти авторы остаются под сильным влиянием евагриевского богословия созерцаний и его интеллигибельной перспективы.

[121] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 294b.

[122] Ibid., f. 295a.

[123] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 355, § 2).

[124] *Беседа* 7, Vat. syr. 124, f. 304b; *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 308b, и т. д.

[125] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 355, § 1); *Беседа* 7, Vat. syr. 124, f. 304b, и т. д.

[126] *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 308b.

[127] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 298a; *Беседа* 8, ibid., f. 307a, 308b.

[128] *Беседа* 8, ibid., f. 307b.

[129] *Беседа* 6, ibid., f. 298a.

[130] Наш перевод обоих этих терминов приспособлен к тому, о чем мы будем говорить. Таким образом, мы в нашем анализе опираемся не на них, а на использование сирийских слов.

[131] *Послание* 24 (*Beulay 1978*, p. 380, § 1).

[132] *Послание* 29 (*Beulay 1978*, p. 388–390, § 1).

[133] См. *Comm*. 1:39; *Послание* 51bis (*Beulay 1978*, p. 491, § 13) и т. д.

[134] *Послание* 2 (*Beulay 1978*, p. 311, § 4).

[135] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 354, § 2).

[136] *Comm*. 1:42.

[137] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 354, § 1).

[138] *Послание* 46 (*Beulay 1978*, p. 455, § 1).

[139] Из этого не следует с необходимостью, что Иоанн не имел опыта пребывания на этих «высших степенях»: просто продолжительность этого опыта может быть очень долгой, как видно из дальнейшего текста.

[140] *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 307ab. [*Беседа* 8 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 204, 206, § 7–9; пер., p. 205, 207).]

[141] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 355, § 2); *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 306ab, и т. д.

[142] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293a.

[143] *Послание* 47 (*Beulay 1978*, p. 459, § 6).

[144] *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 319b.

[145] *Послание* 47 (*Beulay 1978*, p. 459, § 6).

[146] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293a.

[147] *Беседа* 6, ibid., f. 297a.

[148] *Беседа* 14, ibid., f. 319b.

[149] *Беседа* 8, ibid., f. 308b; *Беседа* 14, ibid., f. 314a.

[150] *Ibid.*

[151] *Беседа* 11, ibid., f. 327a.

[152] *Беседа* 13, ibid., f. 331a.

[153] В одном из текстов, который цитирует *Daniélou 1953b*, col. 1877, Григорий, по-видимому, связывает оцепенение (*ἔκπληκσις*) с внутренним состоянием, которое следует за самим исступлением и соответствует более низкому, нежели оно, уровню. Ср. *PG* 46, col. 361AB.

[154] Как пишет *Daniélou 1953b*, col. 1876: «Именно умножая Свое присутствие, Бог делается все более мракообразным». У Иоанна Дальятского влияние псевдо-Макария всегда остается преобладающим, и особенно это касается его мистики света.

[155] См. выше, с. 31–32.

[156] Псевдо-Дионисий тоже пользуется образом зеркала, хотя довольно редко. Например, в трактате *О небесной иерархии* III, 2 (*PG* 3, col. 165A), где он вдохновляется Прем. 7:26, и в сочинении *О церковной иерархии* III, 3:10 (*PG* 3, col. 440B): «...Более ясные богоявления премирной Светлости, что посылает в блеск единовидных зерцал распространяться свои лучи, будут сверкать полнее и яснее» (фр. пер. *Gandillac 1943*, p. 275). [Русский перевод приводится по изданию *Прохоров 2002*, с. 633.] Но Григорий, говоря о мистическом познании, более детально развивает символизм зеркала и чаще упоминает его. В этом пункте восточносирийские мистики тоже могли испытать двойное влияние — Григория и Дионисия.

[157] *Daniélou 1953a*, p. 210–222, 236–237.

[158] Ж. Даниелу показывает (*Ibid*.), как понятие зеркала в том виде, в каком его использует Григорий, исправляет в христианском смысле плотиновское учение об очищении души с целью созерцать в ее красоте блеск божественного сияния.

[159] См., например: *PG* 44, col. 163A, 340AB, 833AB, 868C–869A, 1269C; *PG* 46, col. 89C. По этой теме можно также ознакомиться с работой *Horn 1927*, p. 113–131.

[160] *PG* 44, col. 1272AC; *Daniélou 1953a*, p. 211.

[161] *Bedjan 1909*, p. 455, 520, 564.

[162] *Mingana 1934*, p. 49 и особенно 60–61.

[163] Иосиф Хаззайя использует, скорее, не образ зеркала, а образ «тверди/небосвода сердца» (см. выше, с. 68). У Сахдоны не встречается учения о видении Бога в зеркале души (см. *de Halleux 1960–1965*, I, p. XII, n. 82); использование символа зеркала связано у него напрямую с использованием его у святого Павла во 2 Кор. 3:7.18, где зеркало намекает на лицо Моисея, сияющее славой Божией: ср. *de Halleux 1960–1965*, I, p. 369; II, p. 30, § 16; p. 38, § 21; III, p. 1, § 3.

[164] Очищая свою душу, ибо она сама является зеркалом (*Послание* 7, *Beulay 1978*, p. 327, § 3), которое необходимо очистить (*Послание* 28, *Beulay 1978*, p. 389, § 2); то же требование содержится и у Григория Нисского.

[165] У Григория также божественная красота зрится вместе с красотой самой души. Но Иоанн, как кажется, больше настаивает на различии между «природной» красотой очищенной души и красотой, которая сообщается ей через отражение в ней красоты Божией (см. *Беседа* 22, Harvard syr. 42, f. 25a, col. 1).

[166] *Послание* 14 (*Beulay 1978*, p. 344, § 2).

[167] См. *Canévet 1967*, col. 983.

[168] *Ibid*., col. 989–990.

[169] См. по этой теме ссылки, собранные у *Tixeront 1931*, t. 2, p. 199–200.

[170] Букв. «ипостаси».

[171] Отметим игру слов, основанную на буквах *s*, *ṭ*, *n*.

[172] *Bedjan 1909*, p. 189.

[173] Ркп. Notre-Dame des Semences 45, тетрадь 31, с. 3.

[174] См. далее, с. 256.

[175] См. *Sherwood 1952*, p. 174–184, а также *Hornus 1970*.

[176] См. *Guillaumont 1962*, p. 224–225.

[177] См. *Heil 1958*, p. 51–52.

[178] См. *Sherwood 1952*.

[179] См. *Baumstark 1922*, p. 271.

[180] См. далее, с. 207–208.

[181] Цитата из Дионисия взята из трактата *О божественных именах* IV, 11 (*PG* 3, col. 708D).

[182] *Bedjan 1909*, p. 169.

[183] *Mingana 1934*, сир., p. 283, col. 1 – 287, col. 1; пер., p. 10–17.

[184] *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 1; пер., p. 12.

[185] *Ibid*.

[186] *Ibid*.

[187] *Ibid*.

[188] *Mingana 1934*, сир., p. 285, col. 2; пер., p. 14–15.

[189] *Ibid*., сир., p. 285, col. 1 и 2; пер., p. 13–14.

[190] *Ibid*., сир., p. 283, col. 2; пер., p. 11.

[191] *Ibid*.

[192] *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 2; пер., p. 13.

[193] *Ibid*., сир., p. 283, col. 1; пер., p. 11.

[194] *Ibid*., сир., p. 286, col. 1; пер., p. 15.

[195] *Ibid*., сир., p. 286, col. 2; пер., p. 16.

[196] *Ibid*., сир., p. 283, col. 1; пер., p. 11.

[197] Особенно «неведение»; см. с. 208–213.

[198] По крайней мере, в текстах, опубликованных Минганой.

[199] *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 2; пер., p. 13, и т. д.

[200] *Ibid*.

[201] *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 1; пер., p. 12; сир., p. 286, col. 1; пер., p. 15, и т. д.

[202] *Ibid*., сир., p. 286, col. 1; пер., p. 15, и т. д. Греческое слово, употребленное в тексте, на который Симеон, по-видимому, ссылается, — *μέθεξις*, причастие (Богу); см. *О божественных именах* II, 6 (*PG* 3, col. 956A).

[203] *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 1; пер., p. 12.

[204] *Ibid*., сир., p. 286, col. 2; пер., p. 16.

[205] *Ibid*., сир., p. 287, col. 1; пер., p. 16. [В современном русском переводе корпуса творений псевдо-Дионисия (*Прохоров 2002*) этот предлог передается как «сверх-», тогда как в дореволюционной традиции подобные слова было принято переводить с предлогом «пре-»: пресущественный, пресветлый и т. п. — *Т. С.*]

[206] Эквиваленты слов, образованных с помощью предлога *ὑπερ*, встречаются иногда в тех или иных местах у наших авторов, особенно у Иоанна Дальятского, но весьма нечасто. О мистическом учении псевдо-Дионисия можно прочесть, в частности, работы: *Roques 1953*, col. 1885–1911; *Roques 1957*, col. 264–286.

[207] Впрочем, некоторые, как мы увидим, истолковывают их не совсем в том смысле, какой придает им Дионисий.

[208] Отрывок цитируется у *Scher 1910*, p. 60–61, затем у *Hausherr 1936b*, p. 488–489, и *Guillaumont 1962*, p. 216–218.

[209] По-видимому, против Сергия Решайнского: см. *Guillaumont 1962*, p. 219–226.

[210] См. далее, с. 219–220.

[211] *'ellū 'īṯ 'aṯrā lamp̄aššāqū*; ркп. Diyarbakir 100, с. 6 в тетради 8.

[212] «Истолкование» или «перевод»?

[213] *Мемра* 5, Diyarbakir 100, с. 15 и 16 в тетради 22.

[214] См. выше, с. 206. [Подробнее о цитатах из *Ареопагитик* у прп. Исаака Сирина см. *Фьори 2014*.]

[215] По крайней мере, в текстах, опубликованных Минганой.

[216] См. выше, с. 195.

[217] С. 192–193. См. также *Послание* I псевдо-Дионисия (*PG* 3, col. 1065A), которое можно сопоставить с этим текстом и где термин «неведение» является как бы лейтмотивом.

[218] *PG* 3, col. 872AB; цитируется у *Roques 1953*, col. 1899. [Мы приводим цитату чуть полнее, чем у Бёлэ; см. *Прохоров 2002*, с. 465.]

[219] *Puech 1938*, p. 42.

[220] Как мрак: см. *Ibid*.

[221] Ср. *О мистическом богословии* I, 3. Сирийский: ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 20, с. 19; греческий: *PG* 3, col. 1001A. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 109.]

[222] *Ibid*. [См.: *Fiori 2014*, t. 252, p. 109.]

[223] *Сотн.* III, 88.

[224] *Hausherr 1936a*, p. 351–362.

[225] Выше, с. 197–198.

[226] *Bedjan 1909*, p. 175.

[227] Это духовное созерцание, которое включает в себя евагриевские созерцания (мистического плана) телесных и бестелесных.

[228] *Bedjan 1909*, p. 377–378.

[229] Другие употребления Исааком термина «неведения» относятся к неведению в отрицательном смысле слова. Ср. *Bedjan 1909*, p. 87, 522.

[230] *Сотн*. 4:4.

[231] Однако следует ли понимать перечисление, сделанное Иосифом, как восходящую последовательность? Обычно это свойственно различным перечислениям, которые содержатся в его *Сотницах* и относятся, например, к созерцаниям, «местам» (Чистота, Ясность, место превыше Ясности), добродетелям на телесной и душевной степенях и т. п. (часто в загадочной манере, то есть без прямого упоминания технических терминов, к которым прилагаются). Если это относится и к только что процитированному тексту, то состояние ангельского хваления окажется выше состояния неведения.

[232] *Сотн*. 5:69.

[233] См. похожие отрывки в *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности* (ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 23, с. 7): «Уразумейте, возлюбленные, что сие созерцание божественного Суда и Промысла охватывает ум (*hawnā*) подобно облаку, и он пребывает в неведении, поскольку оно превыше и величественнее, чем все ведения» [*Kavvadas 2016*, сир., p. 70; пер., p. 71 § 41.]; а также в *Сотн*. 4:41.

[234] Иосиф настаивает на светоносном аспекте созерцаний на душевной степени (см. *Mingana 1934*, p. 150, 155, 156 и т. д.), даже если связывает то или иное из них с опытом облака (*Mingana 1934*, p. 155).

[235] См. *О мистическом богословии* I, 1 (*PG* 3, col. 997B); а также *О божественных именах* IV, 2 (*PG* 3, col. 708D).

[236] Отличных от созерцания Святой Троицы; см. продолжение текста.

[237] *Сотн*. 5:78.

[238] Это пять евагриевских созерцаний — телесных, бестелесных, Суда, Промысла, Святой Троицы.

[239] *Сотн*. 4:35.

[240] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 12 и 13.

[241] В этой Мемре Иосиф цитирует свою *Книгу глав о ведении* (= *Сотницы*). См. мою статью *Beulay 1972*, p. 17–18.

[242] Слово «неведение» в других местах употребляется Иосифом также в отрицательном смысле: см. *Comm.* 3:42.90; *Mingana 1934*, p. 149.

[243] *Mingana 1934*, сир., p. 283, col. 1 и 2; пер., p. 11. См. также *Ibid*., сир., p. 284, col. 1; пер., p. 12.

[244] См. *О божественных именах* VII, 3 (*PG* 3, col. 872A): «И существует также божественное познание Бога, осуществляемое через неведение путем превосходящего ум единения». [Русский перевод чуть более расширенный, чем у Бёлэ, приводится по изданию: *Прохоров 2002*, с. 465.]

[245] См. *Mingana 1934*, сир., p. 307, col. 1 и 2; пер., p. 48.

[246] *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 78, § 31.

[247] *Беседа* 13, Vat. syr. 124, f. 331a.

[248] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 354, § 2).

[249] *Послание* 38 (*Beulay 1978*, p. 408, § 2).

[250] В тексте говорится о «созерцании Святой Троицы».

[251] *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 306b. [*Беседа* 8 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 202, § 4; пер., p. 203).]

[252] В отрывке, из которого извлечен этот текст, говорится о созерцаниях телесных, бестелесных и Святой Троицы.

[253] См. вышесказанное нами об «оцепенении» у Иоанна Дальятского и его отношении к исступлению у Григория Нисского (с. 199–202).

[254] *Послание* 51 (*Beulay 1978*, p. 496, § 3).

[255] *О мистическом богословии* I, 3 (*PG* 3, col. 1001A): *τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων*.

[256] *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 293a. [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 154, § 3; пер., p. 155). Наш перевод этого места Иоанна Дальятского отличается от интерпретации Бёлэ; приводим этот отрывок полностью, ввиду его сложности: «Когда благодать вначале снисходит на монаха, то производит в нем восприятия, состояния покоя и неведомые утешения, и, постепенно, взращивает ум (*ḥawnā*) посредством состояний покоя, посещений, видений, приводящих в оцепенение (*tmīhē*), и откровений до тех пор, пока он

не будет поставлен в облако су́щностного света, откуда нет исхода, и в коем он зрит лучи света, коии, [исходя] от сущности, воссияваю́т на него, и он просвещается. В них он день ото дня возвышается и погружается по мере своего усердия и трезвения, от славы в славу, посредством Господня Духа, в неком преображении по образу Того, у Кого нет образа, чрез единение и совершенное смешение (*ḥulṭānā*) с Богом, и через видение и познание Его славы, коия превыше міров, — [образу,] коий зрится и познается посредством невидения и неведения».] Ср. с сирийским текстом трактата *О мистическом богословии*, процитированным выше (p. 192), *in fine*: «... через невидение и неведение узреть и познать (*wa-ḇ-yaḏ lā ḥzāṭā w-lā īḏa῾ṭā neḥzē w-nedda῾*) Того, Кто пребывает выше видения и ведения».

257 Цитируется по сирийской редакции (см. выше, с. 192).

258 *О мистическом богословии* III (*PG* 3, col. 1033C).

259 *О божественных именах* IV, 2 (*PG* 3, col. 696B).

260 *О божественных именах* IV–XIII. См. *Roques 1958*, p. XXV.

261 *Mingana 1934*, сир., p. 284, col. 2; пер., p. 13.

262 *Ibid*., сир., p. 315, col. 2; пер., p. 61.

263 *Ibid*., сир., p. 283, col. 1; пер., p. 10.

264 Цит. по переводу *de Halleux 1960–1965*, I, p. 113, § 28. См. также *ibid*., I, p. 115, § 29; I, p. 115–116, § 31; III, p. 6, § 20.

265 *Comн*. 6:80.

266 *Comн*. 1:4.

267 *Послание* 45 (*Beulay 1978*, p. 452, § 3).

268 Вот один пример: «Мое сердце подвиглось ныне против [моего] пера, [так что я восхотел] его сломать, поскольку оно не способно начертать здесь изумительные красоты. Ибо я вижу реки воды живой, текущие из Источника благ, и, являясь, они пребывают сокровенными и покрытыми молчанием» (*Послание* 2, *Beulay 1978*, p. 310, § 6).

269 См. выше, с. 206.

270 См., например, *О небесной иерархии* II.

271 *Roques 1958*, p. XLIV, n. 3.

[272] См. *Беседа* 9, Vat. syr. 124, f. 323a: «Тогда она [душа] соделывается неиссякаемым родником и источником жизни, коия превыше слова; то есть потоком таинственного возглаголания с дерзновением, исполненным радости». [*Беседа* 12 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007,* сир., p. 248, § 13; пер., p. 249).]

[273] Для Иосифа Хаззайи помышления при созерцании телесных вещей — и даже при созерцании умопостигаемых, которое сопровождается «духовным возглаголанием», — могут быть выражены некоторым образом через «составление речей». Ср. *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 11, а также *Comm.* 4:85.

[274] Под «символом» мы подразумеваем здесь образ (или группу образов), тесно связанный с опытом или с экзистенциальным положением, которые он один только и может выразить или дать представление о них, через обозначение, не являющееся обозначением каких-то понятий. Например, у Иоанна Дальятского видение Христа зовется питием, единение с Богом представляется как восхождение к подножию горы света, и т. п.

[275] См. выше, с. 103–104.

[276] *Bedjan 1909*, p. 471.

[277] *Послание* 40 (*Beulay 1978*, p. 424, § 5). См. также *Послание* 1 (*Beulay 1978*, p. 307, § 4): «Поскольку сие место изумительных (*thīrē*) видений есть место оцепенения, оно также окружено оградой безмолвия».

[278] *Беседа* 17, Vat. syr. 124, f. 335a.

[279] *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 306a: «Их возглашении Трисвятого, коие есть изумление (*tahrā*) и непрестанное безмолвие и коие проистекает от всеобщей Жизни в живом огненном движении». [*Беседа* 8 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 200, § 3; пер., p. 201).]

[280] С. 214.

[281] *О небесной иерархии* VII, 3 (*PG* 3, col. 209B).

[282] *Ibid*. XIII, 4 (*PG* 3, col. 305A). М. де Гандийяк в комментарии к трактату *О небесной иерархии* (*Gandillac 1958*, p. 115, n. 3) уточняет, каким образом понятие «благоговение» получило разный смысл у псевдо-Дионисия и у св. Иоанна Златоуста. У последнего благоговение

в ангелах является следствием страха ослепнуть от божественного света, хотя этот свет соразмерен немощи их зрения. У Дионисия речь идет, скорее, о чем-то вроде смирения перед Божиим даром.

283 *Послание* 15 (*Beulay 1978*, p. 351, § 6).

284 Частое использование слова «луч», особенно у Иоанна Дальятского, по-видимому, связано тоже с влиянием псевдо-Дионисия. У последнего см., например, *О мистическом богословии* I, 1 (*PG* 3, col. 1000A): «пресущественный луч божественного мрака»; *О божественных именах*, *PG* 3, col. 872B, и т. д.

285 *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 320b. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 238, § 12; пер., p. 239).]

286 *Wensinck 1923*, p. LIII; ср. *Bedjan 1909*, p. 187.

287 О порядке этих трех наименований у сирийских авторов см. ниже.

288 *О небесной иерархии* VI, 2 (*PG* 3, col. 200D–201A); фр. пер. *Gandillac 1958*, p. 104. [См. *Прохоров 2002*, с. 100–101.]

289 См. *О небесной иерархии* VII, 1 (*PG* 3, col. 205B–207D).

290 См. *Parisot 1909b*, col. 1254 и 1256–1257. Среди цитируемых там авторов упомянем св. Ефрема, который говорит, что Серафимы хвалят Бога, а Херувимы Его носят (col. 1254). У истоков богословия Церкви Востока св. Иоанн Златоуст также подчиняет Серафимов Херувимам: см. *О непостижимости Бога*, *PG* 48, col. 728D. Но в той же книге ему случается опускать упоминание одних или других при перечислении ангельских чинов или даже называть Херувимов перед Серафимами в восходящем перечислении; см. у *Roques 1958*, p. LX.

291 Ркп. Diyarbakir 100, с. 2–4 из тетради 8. Перевод из *Guillaumont 1962*, p. 216–217.

292 См. *Мемра* 2 из *Вопросов и ответов*, ркп. Notre-Dame des Semences 45, тетрадь 31, с. 3–4. Приведенный выше отрывок, содержащий дискуссию по поводу места Херувимов по отношению к Серафимам, отсутствует в данной рукописи. В *Comn*. 6:102 Иосифа представлена в точности та же самая иерархия ангельских чинов, что и в *Книге вопросов и ответов*.

293 См. *Roques 1958*, p. LVII и далее.

[294] *О небесной иерархии* VII, 4 (*PG* 3, col. 212A). См. также *ibid*. VII, 1 (*PG* 3, col. 202B); XV, 1 (*PG* 3, col. 328B); XV, 9 (*PG* 3, col. 340A). О круговом небесном движении у греческих философов см. *Gandillac 1958*, p. 106, n. 3.

[295] *Mingana 1934*, сир., p. 283, col. 1; пер., p. 11.

[296] *Comn*. 6:11. См. также *Comn*. 6:40.

[297] *Comn*. IV, 88.

[298] *Comn*. 5:108.

[299] Это «круговращение» (*krūḵyā*), о котором говорит Иосиф, примерно соответствует «спиралевидному движению» у Дионисия. См. *О божественных именах* IV, 9 (*PG* 3, col. 705AB).

[300] См. выше, с. 192.

[301] Можно сопоставить это с тем, что мы читали выше (с. 217–218) о «сдержанности» при созерцании.

[302] *О небесной иерархии* XV, 6 (*PG* 3, col. 336AB); фр. пер. *Gandillac 1958*, p. 181–182. [См. *Прохоров 2002*, с. 197.]

[303] *Comn*. 2:16.

[304] Также по поводу ангелологии отметим, что некоторые элементы из написанного Иоанном Дальятским об ангелах встречаются местами в творениях псевдо-Дионисия. Например, взаимное *сопроникновение* иерархических чинов, которые тем не менее остаются *различными*; см. *О божественных именах* IV, 2 (*PG* 3, col. 696A), и у Иоанна Дальятского *Беседу* 4, Vat. syr. 124, f. 316a.

[305] *О небесной иерархии* XV, 2 (*PG* 3, col. 328D–329C).

[306] *Послание* 51 (*Beulay 1978*, p. 476–478, § 9–10).

[307] *Послание* 25 (*Beulay 1978*, p. 382, § 2).

[308] *Беседа* 17, Vat. syr. 124, f. 338a.

[309] См. выше, с. 83–86.

[310] Очевидно, что это исследование не является исчерпывающим и имеет цель дать лишь некоторое представление о влиянии псевдо-Дионисия на мысль восточносирийских мистиков.

[311] Выше, с. 174, прим. 187.

[312] Изучая эти три этапа у Иоанна Дальятского, можно заметить очень вероятное влияние на его мысль понятия «единение», которое псевдо-Дионисий более любого другого древнего христианского писателя сделал в своей мистике техническим термином, центральным по важности.

[313] Именно благодаря этому влиянию у некоторых из них облако связано с мистическим созерцанием творений или действия Бога в них, неведение главным образом относится к сотворенным вещам, а безмолвие рассматривается исключительно в субъективном плане.

[314] См. ниже.

[315] *Wensinck 1923*, p. LII–LIII.

[316] *Marsh 1927*.

[317] *Frothingham 1886*. [Фрагмент *Книги Иерофея* переведен на русский язык; см. статью о ней и перевод в: *Аржанов 2009*, с. 498–528. — *Т. С.*]

[318] *Wensinck 1923*, p. LII («Посвященный ум действует подобно новому творцу»).

[319] Перевод из *Frothingham 1886*, p. 109.

[320] *Bedjan 1909*, p. 256. Конечно, отрывок, будучи вырванным из контекста всей главы, к которой он относится, мог бы вызвать истолкование, поддержанное А. Венсинком. Но вот мой перевод (умышленно очень буквальный): «Сначала он [человеческий ум] освобождает [относящееся к здешним вещам] от всякого основания и сводит к небытию, как это было [небытием] при первоначальном состоянии наших тел. Тогда он восходит через умную деятельность выше начала существования мира, когда творение еще не существовало и не было ничего: ни неба, ни земли, ни ангелов, ничего из вещей, которые пришли в бытие. И как внезапно (sic: следует понимать «И он взирает, как ...») Он (sic: следует понимать «Бог», поскольку мы склоняемся к тому, что следующий за этим глагол нужно ставить в прошедшем времени) приводит всех их в бытие (*ʾaytī la-ḥwāyā l-ḳulhēn*), причем Ему достаточно этого лишь захотеть, и все совершается перед Ним (= Богом). Затем он [человеческий ум] нисходит разумом (*reʿyānā*), переходя по всем созданиям Божиим [...]» и т. д.

[321] *Wensinck 1923*, p. LII–LIII; ср. *Bedjan 1909*, p. 223, и *Frothingham 1886*, p. 99.

[322] Ср. Рим. 6:6 и т. п.

[323] См. *Сотн*. IV, 40, и особенно *Сотн. Дополн.* 24, которую как раз цитирует Исаак в другом тексте (*Bedjan 1909*, p. 544), нежели вышеупомянутый, где он тоже говорит о распятии ума (*hawnā*). Объяснив там, что «Крест есть дверь таинств», он говорит: «Отец воскрешает душу, которая умерла смертью Христа, через Его созерцание» (= Евагрий, *Сотн. Дополн*. 24; *Frankenberg 1912*, s. 446). См. *Hausherr 1933*, p. 176–211; переиздано в *Hausherr 1969*, p. 23–58. По рассматриваемой нами теме см. в этом издании p. 50–51.

[324] *Wensinck 1923*, p. LIII.

[325] *Bedjan 1909*, p. 182.

[326] *Frothingham 1886*, p. 92. Приводим здесь текст по английскому переводу А. Венсинка.

[327] *Сотн*. VI, 69. Отметим, что в тексте Исаака речь идет как раз о знании, которое имеют друг о друге ангелы, души и демоны. *Hausherr 1933*, p. 50, также отсылает в связи с текстом Исаака к *Посланию к Мелании* Евагрия.

[328] *Hausherr 1933*, p. 49–51.

[329] Эти сопоставления частично воспроизводит Ф. Марш.

[330] См. *Hausherr 1933*, и *Guillaumont 1961*, col. 1481–1488. См. также: *Guillaumont 1962*, p. 332.

[331] См. *Guillaumont 1962*, p. 325.

[332] См. *Guillaumont 1961*, col. 1482.

[333] *Ibid*.

[334] И уж по крайней мере нет повода утверждать, как это делает Венсинк, говоря об Исааке Ниневийском (*Wensinck 1923*, p. XXVI) — как нам представляется, несколько a priori, — что всякий мистицизм или, во всяком случае, мистицизм на Востоке, является «по сути пантеистическим»!

ГЛАВА 6
ВЛИЯНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

В рамках данного исследования о духовном наследии, перешедшем к восточносирийским мистическим писателям, будет полезно посмотреть[1], в какой мере догматическое богословие Церкви Востока могло повлиять на их учение, будь то некоторые воспринятые аспекты либо особая манера обращения с определенными богословскими проблемами.

Действительно, даже если некоторые из наших авторов и сталкивались с трудностями в своих отношениях с иерархией, их догматическое образование тем не менее основано на изучении учителей их Церкви.

Уже со времени учебы в сельских школах молодые люди, предназначавшие себя к священнослужению или к монашеской жизни, должны были читать, помимо Священного Писания, творения его толкователей, особенно сочинения Феодора Мопсуестийского[2]. Очевидно, что эти толкования должны были находиться в библиотеках всех монастырей, и монахи должны были извлекать из них интеллектуальную пищу. В 598 году монахи обители Бар Кайти приняли, от имени своего и других монастырей, вместе с патриархом Савришо несколько предписаний касательно монастырской жизни; в документах, где они изложены, можно прочесть: «Мы будем стараться поучаться в Священном Писании и в писаниях, толкованиях и учениях наших святых отцов: блаженного Феодора и всех его соработников в научении истине, которую вся Церковь восточных областей, подчиненная

этому патриаршему престолу, принимает и хранит»[3]. Точно так же и в следующем столетии Дадишо Катарский советует, как мы увидим, читать некоторые труды Феодора Мопсуестийского во время пребывания в уединении.

Известно, каким почитанием Церковь Востока окружала писания *Феодора Мопсуестийского* († 428), который для нее являлся учителем par excellence[4]. С его именем также связаны имена других учителей Антиохийской школы, таких как Диодор Тарсийский (почил до 394 г.) — в качестве вдохновителя Феодора, — и Феодорит Кирский (почил ок. 466 г.), бывший учеником последнего одновременно с Несторием († 451).

Действительно, наши авторы цитируют их довольно часто. Дадишо Катарский, например, советует читать по воскресеньям во время пребывания в уединении «творения блаженного Феодора Толкователя и других православных учителей о чести и величии тела и крови Христовых»[5], и особенно книгу Феодора о священстве, из которой он приводит очень красивый отрывок, являющийся фрагментом из второго слова на тему Причастия, которое соделывает нас по образу прославленного тела Христова[6]. Дадишо делает отсылки к книге Феодора *О совершенстве*, на его увещания к безмолвию[7] и также неоднократно цитирует в *Толковании на книгу аввы Исаии* отрывки из экзегезы Феодора на книги Нового Завета[8].

Исаак Ниневийский, со своей стороны, несколько раз ссылается на «Блаженного Толкователя» при размышлении о различных вопросах, касающихся аскезы: духовная брань[9], решимость прилепиться страху Божию и хранить совесть чистой, чтобы получить «откровение тайн»[10], об особом значении «мысленных» страданий[11], необходимость скорбей для желающего стяжать добродетель[12]. Еще он вдохновляется Феодором в длинном рассуждении о различных видах откровений, отсылая к трем томам его толкований на Бытие, двум томам толкований на Книгу Иова, к толкованию на двенадцать Пророков,

а также к его толкованиям на Деяния апостолов и Евангелие от Матфея[13]. И он также цитирует одно выражение «Блаженного Толкователя» о свойствах Божиих, которые не подвластны изменчивости, в отличие от свойств смертных, ибо «тем, чем обладает Бог, Он обладает вечно, и [оно] пребывает окрест Него и безгранично»[14]. Тем не менее он позволяет себе один раз не согласиться с утверждением Феодора: «Блаженный Толкователь тоже рассматривает добрые дела как молитву. Но ясно, что молитва есть иное, нежели дела, которые мы совершаем»[15].

Иосиф Хаззайя в своих *Вопросах и ответах*[16] поясняет, в каком смысле учение Мар Феодора об ангелах входит в кажущееся противоречие с утверждением, согласно которому[17] среди них есть учащие и учащиеся, а также различия в степенях ведения. Мар Феодор утверждает, говорит он, что все ангельские лики обитают сообща в одном и том же светлом месте и что между ними нет высших и низших положений. Иосиф примиряет две позиции, говоря, что слова Феодора относятся к ангелам только тогда, когда они удостаиваются откровения нового века: тогда их наставляет без посредников Сам Святой Дух, в безмолвии и оцепенении[18].

Дадишо Катарский ссылается на авторитет *Феодорита Кирского*, говоря о возможности заступничества, которую имеют души праведников после смерти[19]; в другом месте он сообщает, что Феодорит служил литургию, используя руки диакона вместо алтаря[20].

Диодор Тарсийский цитируется у Дадишо Катарского для подтверждения необходимости удаления от мира[21] и у Исаака Ниневийского — в связи с необходимостью предаваться подвижническим трудам[22], поскольку нерадение порождает страх смерти и суда Божия[23]. Исаак также цитирует его, говоря об ангелах: «Возможно, что лики, которым дана сила и власть, не так многочисленны, как те, которые подчиняются их распоряжениям, говорит глава учителей ритор Диодор»[24]. Иосиф Хаззайя

поясняет в *Вопросах и ответах*[25], вновь в связи с ангелологией, что хотел сказать Диодор «в своей книге о *Домостроительстве*» (*penqīttā da-mp̄arnsānūṯā*) следующими словами: «[Чины невидимых сил] восходят до самого старшего и могущественного из всех, того, который является началом созданий Божия»: речь здесь идет, говорит Иосиф, о лике Херувимов.

Эти цитаты, демонстрирующие, какое место занимали учителя Церкви Востока в круге чтения наших духовных авторов, сами по себе дают нам только слабое представление об их влиянии на мысль последних. Тогда как в учении восточносирийских мистиков можно найти довольно много догматических положений, носящих отпечаток богословского учения, традиционного для их Церкви, которое, напомним, основывается на учении Феодора Мопсуестийского.

Самое важное, как мне кажется, относится к особой позиции этой Церкви в отношении христологической проблемы, где она настаивала на важности реального человечества Христа для Домостроительства спасения и для наших отношений с Богом, в том числе в жизни вечной. Даже если такие авторы, как Иосиф Хаззайя или Иоанн Дальятский, пришли в своем учении о видении Бога к учению о единстве двух природ Христа, которое больше, чем учение богословов их Церкви, подчеркивает тесные взаимоотношения между обеими природами, тем не менее центральное место, которое они всегда отдают прославленному человечеству Христа при видении Самого Бога, по-видимому, зависит от христологии Церкви Востока. Причем Иоанн Дальятский доходит даже до того, что помещает это человечество в сердце человека.

Приведем следующий текст по данному вопросу, взятый из *Сотницы* I Иоанна Дальятского[26]: «Как невозможно природе огня явиться телесному зрению, но [только] посредством материи его действие становится видимо для глаз, так и умное око не может видеть божественную природу[27] без поклоняемого

храма Человечества нашего Господа[28] ... Ибо из него являются сущностные светозарения во всех освященных умах разумных существ, так же как и лучи солнца являются, исходя из сего видимого нами диска, на благо телесного существования в этом мире». Со своей стороны, Иосиф Хаззайя утверждает: «Помимо Человечества нашего Господа нет видения Бога ни для ангелов, ни для людей, ни в этом веке, ни в веке будущем»[29].

Это человечество Христа, основа для видения Бога, является Его прославленным человечеством: «О лучах света, видимых нами иногда внутри нашей души, [некоторые] из отцов говорят, что они суть слава нашего Господа, та слава, которую Он дал видеть на горе Фавор святым апостолам Своим. Блажен, кто был удостоен ее видения!»[30].

С другой стороны, это прославленное и одухотворенное[31] человечество является в самом сердце мистика: «Христос явился в наших сердцах и озарил их славой Божией»[32]. И именно в своем «внутреннем человеке» очистившиеся «зрят Тебя и радуются красоте Твоей»[33], как «многосветлую звезду [...], восходящую в сердце и являющуюся в уме»[34].

Уточним, что, хотя подчеркивание важности человечества Христова соответствует акценту, типичному для догматического богословия Церкви Востока, та роль, которую отводят наши авторы этому человечеству, и их концепция относительно мистического видения являются, напротив, неприемлемыми для богословов их Церкви. Поскольку это прославленное человечество, являющееся «в сердце»[35], видится там «без образа и формы»[36], как звезда, чье сияние затмевает ее очертания, по словам Иоанна Дальятского[37].

Другое вероучительное положение, унаследованное нашими мистиками от богословия Церкви Востока (и особенно от Феодора Мопсуестийского), состоит в разделении судьбы человечества на два различных этапа. Первый характеризуется следующими четырьмя техническими выражениями (часто

упоминаемыми вместе): смертность, тленность, страстность, изменчивость; второй, соответствующий состоянию после воскресения, напротив, характеризуют бессмертие, нетление, бесстрастие, неизменность[38]. Моею целью здесь не является исследование употребления этих выражений у всех наших восточносирийских мистиков[39]; ограничимся ссылкой на *Мемру о природе* [*божественной*] *сущности* Иосифа Хаззайи, темой которой является как раз божественное Домостроительство в отношении судеб творения[40].

Как и Феодор, Иосиф описывает там состояние людей после воскресения, — состояние, в котором «они станут нетленными (*lā meṯḥablānē*), бессмертными (*lā māyōṯē*), неизменяемыми (*lā meṣṭalyānē*)[41], бесстрастными (*lā ḥāšōšē*)»[42], — соединяя вместе, как и первый, четыре отличительных свойства. Нужно отметить, однако, что Иосиф пересматривает различие, сделанное Феодором, помещая историю человечества также в рамки телесной, душевной и духовной степеней[43] (и в рамки евагриевских созерцаний, связанных с этими этапами[44]), в то же время дополняя две фазы Феодора состоянием Адама до грехопадения, так что получается приблизительно следующее соответствие[45], представленное в таблице на с. 253.

Различия между Феодором и Иосифом проистекают из двух источников. Первая причина та, что для Феодора Адам был создан не бессмертным, а пребывал в состоянии полного несовершенства[46]: бессмертие и другие связанные с ним характеристики являются, собственно, для него вышеестественными и будут даны ему лишь при Воскресении; вторая причина в том, что Иосиф (как и Иоанн Дальятский) допускает некое предвосхищение еще в этой жизни возвращения в состояние Адама — особенно это касается бесстрастия,— и даже в вышеестественное состояние, связанное с видением Бога (предвосхищение, в котором три составляющие человека[47] принимают участие на различных уровнях, хотя и не совершенным образом).

Феодор Мопсуестийский	Иосиф Хаззайя
Смертность и т. п.	Состояние первозданного Адама Телесная степень (от падшего Адама до Моисея[48]). Высшая точка: начало возвращения к состоянию первоначальной Чистоты Адама. Душевная степень (от Моисея до Пятидесятницы). Высшая точка: окончание возвращения к адамическому состоянию Ясности: бессмертие[49], бесстрастие и пр., частичные и не окончательные (на душевном плане).
Бессмертие и т. п.	Духовная степень: 1) (От Пятидесятницы до Воскресения мертвых.) Состояние, превосходящее первозданное «естество» Адама (в этой жизни, в основном на уровне ума). 2) (После Воскресения.) Совершенное участие всего человека в бессмертии и пр., в состоянии первозданного Адама и в «вышеестественном» состоянии.

Зависимость Иосифа от Феодора в различении двух последовательных состояний человечества можно наблюдать и в том, что первый, как и второй, прилагает это различие также к ангелам. Действительно, для Феодора ангелы подвержены изменчивости, как и люди, до дня всеобщего воскрешения мертвых[50]. Похожим образом и Иосиф пишет: «Ангелы не имеют нужды в телесном воскресении, [...] но нуждаются только в изменении, поэтому в последний день они примут изменение (*šuḥlāpā*), а люди воскреснут»[51].

В том же контексте взаимосвязи судьбы ангелов с земной историей Иосиф, как и Феодор[52], говорит о преуспеянии в ведении, которое ангелы имеют о самих себе, о людях и о Боге, по мере того как на земле развивается божественное

Домостроительство[53]. Для каждого значительного события священной истории он описывает те умозаключения, которые делают в связи с этим ангелы. Так, при сотворении материального света они осознали, что как бы они сами ни были светоносны, они всего лишь творения[54]; во время сотворения человека и при падении некоторых из ангелов (из-за зависти к человеку[55]) они узнали, что среди них существует иерархия[56]; чудо с кровью Авеля, вопиющей от земли, на которую она пролилась, дало им понимание того, насколько кровь человека драгоценна в очах Божиих, и стало для них предвестием будущего воскресения человеческого рода[57]; вознесения Еноха и Илии показали им, какую заботу Бог имеет о людях[58]; наконец, только в момент Воплощения, услышав благовестие, носителем которого был Гавриил, они познали различие между тремя божественными ипостасями[59] — различие, которое прояснилось лишь во время крещения Христа[60], — и только тогда они смогли достичь степени Совершенства и наслаждения его таинствами[61].

Отметим, что Иоанн Дальятский не придерживался подобного взгляда о преуспеянии в ведении у ангелов по мере развертывания промыслительного Домостроительства. Будучи более метафизически настроен, чем Иосиф Хаззайя, он помещает ангелов сразу на этапе совершенства[62] и говорит о «скоротечности времени применительно к ним, так что от их сотворения и до ныне [оно] сочтено мгновением по причине их услаждения, приводящего к забвению времени и облегчающего все, что тягостно»[63].

Обстоятельства мятежа ангелов, ставших демонами, также объясняются одинаковым образом у Иосифа Хаззайи и в восточносирийском богословии. Услышав Бога, говорящего: «Сотворим человека по образу Нашему», — ангелы ожидали увидеть кого-то более славного, чем они сами. Но ничего подобного не произошло, Бог сделал человека одновременно земным и единосущным с ними, к тому же повелев им служить ему. Тогда

некоторые ангелы возрадовались и восхитились премудрости Создателя, в то время как другие — служитель воздушной силы и его воинство, — уязвленные завистью, позволили увлечь себя в бездну гордыни и презрения к человеку. Видя это, Бог изгнал их от Своего лица. Так писал католикос Георгий I в 680 году о грехопадении ангелов[64].

Все это воспроизведено Иосифом Хаззайей в его *Мемре о природе* [*божественной*] *сущности* на странице, которую он посвящает той же теме[65]. Вот окончание: «[Тогда великий князь воздушный[66]] сказал представителям своего чина: "Почему мы будем подчиняться праху и будем служить ему, тогда как наша природа более тонка и светоносна, чем его? [...] Это он должен подчиняться нам, а не мы ему!" Так два помысла пришли в движение у великого воздушного князя: помысел гордости и помысел зависти. [...] Тогда он пал, как молния, со своей славы и могущества [...] и с того времени старается уничтожить образ его Создателя»[67].

Стараясь уничтожить образ Божий, Сатана покушается, как прибавляет Иосиф Хаззайя, на самую роль человека во вселенной — быть связью, соединяющей в любви (*'esārā d-ḥubbā*) чувственные и умопостигаемые творения[68]. Это положение часто повторяется как в восточносирийском богословии, так и у наших мистиков. Его можно найти в уже приводившемся послании Георгия I[69] и у самого Феодора Мопсуестийского[70]. Из Симеона д-Тайбуте приведем следующий прекрасный отрывок: «Осознай, о, [человек, обладающий] различением, что ты есть образ Божий и связь всего творения, как небесного, так и земного: когда ты склоняешь главу свою, дабы поклониться и восхвалить Бога, все небесные и земные создания с тобою и через тебя склоняют главы свои, чтобы почтить Его; и когда ты не поклоняешься и не восхваляешь Его, все создания скорбят о тебе и становятся твоими противниками»[71]. А вот что пишет Иоанн Дальятский: «Слава Тебе, Отец и Господь моей жизни,

соделавший меня связью всех творений, дабы посредством меня все создания возносили Тебе хвалу!»[72].

Наконец, отметим в связи с темой судьбы человечества, что, согласно Соломону Басрскому (XIII в.), Феодор Мопсуестийский, так же как Диодор Тарсийский, проповедовал учение о конечном спасении всех грешников[73]. Примечательно, что Иосиф Хаззайя для обоснования этого учения использует тот же довод от Писания, который в тексте Соломона Басрского приписывается Феодору[74].

В учении Иоанна Дальятского о видении Бога есть также одно важное положение, где, по крайней мере в его формулировке, может быть заметно некоторое влияние богослова Баввая Великого[75]. Я имею в виду то, как Иоанн выражает возможность видения Бога[76]: видима бывает Его *слава*, а не Его *природа* — такое уточнение часто выходит из-под его пера[77]. В этом отношении, похоже, Иоанн тоже является единственным восточносирийским духовным писателем, который так усиленно настаивал на этом различии[78]. Его можно представить следующим образом: божественная слава есть то в природе Бога, что является доступным для приобщения. Здесь речь идет об онтологическом различии, поскольку на деле, как говорит Иоанн, душа *думает, что видит саму природу* Божию, — что объясняет необходимость постоянного удовлетворение ее желания[79]. В то же время Иоанн, как кажется, дает понять, что во время бесконечного преуспеяния в видении Бога[80] сама божественная *природа* в некотором роде постоянно преображается в славу, чтобы непрестанно и в преизбытке сообщаться человеку (в постоянно чередующихся состояниях вхождения во свет и остановки в оцепенении восхищения)[81], — при этом ее бесконечная глубина остается тем не менее всегда за пределами того, что может быть видимо[82].

Как бы то ни было, для нас важно здесь именно различие между божественными природой и славой. Насколько мне

известно, оно не было ясно разработано ни у кого из тех отцов, чье влияние на мистическое богословие Церкви Востока мы до сих пор изучали[83]. Но думаю, что у Баввая Великого можно найти одно из звеньев, соединяющих сказанное о божественной славе в Библии и у известных Иоанну Дальятскому отцов с точными формулировками по данной проблеме, которые мы находим у последнего.

Действительно, Баввай говорит, что *слава* Божия «это Его *свет*» и что только через Свой свет, неизреченно озаряющий святых во время молитвы, Бог может быть видим[84]. Согласно Баввaю, речь может идти не о видении безграничной божественной *природы*, но о видении ее *места*, то есть того неизреченного света, который исходит от нее[85]. С другой стороны, он делает недвусмысленное различие между природой и славой, рассуждая о причастии ангельскому состоянию в будущем веке: «[Все те, которые в этом веке сделались учениками святых ангелов,] будут в веке грядущем их соучастниками в славе в меру своего преуспеяния»[86]. Хотя здесь и говорится только об ангелах, но в то же время кажется, что Баввай ограничивает видение Божественного света (или Его славы) только уровнем созерцания его в творениях или при озарении, вызываемом чтением Святых Писаний[87]. Кроме того, душа имеет только одно ведение — ведение того, что Бог непознаваем: это радостное признание трансцендентности Бога, Который делает так, что «с того времени мы покоимся в этой пристани, исполненной блаженства, ибо уже нет более движения или стремления к постижению этой непостижимости»[88].

Итак, здесь налицо согласие с догматикой Церкви Востока, далекое от учения Иоанна Дальятского о чередованиях все более и более глубоких ведения и неведения в самых глубинах божественного облака. Однако представляется, что точнее было бы сказать, что Баввай останавливается (по сравнению с бесконечным продвижением вперед, о котором говорит Иоанн) на

первом моменте неподвижности во время соприкосновения с облаком, находясь в оцепенении, при котором чувствуешь, что желание исполнилось. Тем не менее, несмотря на отмеченное здесь различие, нужно запомнить, что Баввай, пребывая в той же Церкви, что Иоанн Дальятский, и живя немногим более столетия до него, четко характеризует ведение Бога как видение божественных света или славы, которое не касается самой Его природы.

Очевидно, что, приведя несколько примеров связи восточносирийских духовных писателей с богословской мыслью их Церкви, мы не намеревались предпринять исчерпывающее исследование по данной теме. Нам хотелось бы в данном случае только подчеркнуть, что, хотя духовные писатели иногда и отходили от традиционного вероучения Церкви Востока — что привело к осуждению некоторых из них, — они тем не менее находились под его влиянием во многих, частных и общих, аспектах своего учения. Основой их богословского образования является вероучение Церкви Востока, проблематика которого зачастую накладывала отпечаток на их образ мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Некоторые проблемы догматического богословия Церкви Востока будут детально изучены в моей работе *Духовное учение Иоанна Дальятского.*

2 См. *Beulay 1977–1978*, p. 19.

3 Цитируется по *Chabot 1902*, p. 202.

4 О богословии Церкви Востока в целом см. *Amann 1931*, col. 288–313, и *Jugie 1935*, p. 9–347.

5 *Mingana 1934*, p. 213.

6 *Ibid*., p. 95–96.

[7] *Ibid*., p. 109, 110.

[8] См. указатель к изданию *Draguet 1972*, t. 145, p. 257.

[9] *Bedjan 1909*, p. 113–114.

[10] *Ibid*., p. 319–320.

[11] *Ibid*., p. 352.

[12] *Ibid*., p. 418.

[13] *Ibid*., p. 155–160.

[14] *Ibid*., p. 358.

[15] *Ibid*., p. 168.

[16] *Мемра* 2, ркп. Notre-Dame des Semences 45, тетрадь 31, с. 4.

[17] Утверждение псевдо-Дионисия, следуя которому Иосиф только что перечислил девять ангельских ликов.

[18] Мы будем говорить дальше о влиянии Феодора Мопсуестийского на ангелологию восточносирийских мистиков, и особенно Иосифа Хаззайи.

[19] *Draguet 1972*, t. 145, p. 257.

[20] *Mingana 1934*, p. 93.

[21] *Draguet 1972*, t. 145, p. 85.

[22] *Bedjan 1909*, p. 242.

[23] *Ibid*., p. 285.

[24] *Ibid*., p. 186.

[25] *Мемра* 2, ркп. Notre-Dame des Semences 45, тетрадь 31, с. 5.

[26] Harvard syr. 42, f. 31a, col. 1.

[27] Это выражение в некотором роде вырывается у Иоанна в связи с предшествующим упоминанием *природы* огня. Обычно он старается уточнять, что видима бывает *слава* Божия, а не Его природа. См. далее, с. 256–258.

[28] Я исправляю здесь Harvard syr. 42 по BL Add. 14,729 и по арабской редакции. В Harvard syr. 42 здесь стоит: «Без благодати Господа нашего Иисуса Христа». Но даже в Harvard syr. 42 общий смысл

текста ясен. Выражение «храм человечества» Христа типично для догматического богословия Церкви Востока.

[29] *Comn*. 6:10.

[30] Иосиф Хаззайя, *Comn*. 2:61. Тот же смысл и в процитированном выше тексте Иоанна Дальятского.

[31] Это положение будет исследоваться в моей книге *Духовное учение Иоанна Дальятского.*

[32] Иоанн Дальятский, *Послание* 4 (*Beulay 1978*, p. 318, § 7).

[33] Иоанн Дальятский, *Беседа* 20, Vat. syr. 124, f. 349a.

[34] *Ibid*., f. 349b.

[35] Иосиф Хаззайя: *Mingana 1934*, сир., p. 269, col. 2; пер., p. 159.

[36] *Ibid*., сир., p. 267, col. 2; пер., p. 156.

[37] В этом пункте наши авторы подставили себя под обвинение в мессалианстве. См. исповедание веры Нестория Нухадрского у *Braun 1902*, p. 306: «Я анафематствую все дурное мнение мессалиан, которые, богохульствуя, иногда говорят, что божество Единородного бывает видимо Его человечеством, а иногда — что Его человечество простое и несоставное, — как [то делает также] нечестивое и безбожное учение манихеев». О Нестории Нухадрском см. далее, с. 217–223. [*Исповедание веры* или *Апология* Нестория Нухадрского сохранилось в составе *Послания* 50 католикоса Тимофея I. Критическое издание сирийского текста подготовлено М. Хаймгартнером (*Heimgartner 2012*, t. 644, p. 95–113). Русский перевод см. на с. 315–319 настоящего издания.]

[38] В сирийском тексте *Огласительных бесед* Феодора Мопсуестийского (см. *Tonneau, Devreesse 1949*, col. 145) эти выражения передаются как *māyōṯē* и *lā māyōṯē* (смертные и бессмертные), *meṯḥablānē* и *lā meṯḥablānē* (тленные и нетленные), *ḥāšōšē* и *dlā ḥaššā* (страстные и бесстрастные), *meštaḥlpānē* и *lā meštaḥlpānē* (изменчивые и неизменные). См., например: *Ibid*., p. 9 (сир., f. 3a), 5 (сир., f. 2a), 7 (сир., f. 2b), 355 (сир., f. 89b), 459 (сир., f. 115b) и т. д. Это различение двух этапов в судьбе человечества имеет библейское происхождение. Известно то особое усердие, с которым богословы Антиохийской

школы предавались внимательному изучению буквального смысла Писания; ср. 1 Кор. 15:50–54, где содержится противопоставление тленный/смертный — нетленный/бессмертный.

[39] Например, у Сахдоны, см. *de Halleux 1960–1965*, I, p. X, а также данные там ссылки. У Иоанна Дальятского эти выражения встречаются редко; однако см. *Comm*. 2:32 (цитировалось выше, с. 83–84).

[40] Для него это, выражаясь языком Евагрия, созерцание (через помышления) Суда и Промысла.

[41] Эквивалент *lā meštaḥlpānē*.

[42] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 21; см. также тетрадь 25, с. 1.

[43] Об этих этапах у Иосифа Хаззайи см. выше, с. 147.

[44] См. таблицу на с. 147.

[45] Установлено, в том что касается Иосифа Хаззайи, по тексту *Мемры о природе* [*божественной*] *сущности*.

[46] См. *Macomber 1964*, p. 14, где содержится отсылка к *Толкованию* Феодора на *Послание к Римлянам* 11:15 (*PG* 66, col. 856A). См. также: *Chabot 1902*, p. 199 (Собор Савришо I (596 г.)): «Мы отвергаем [...] всякого говорящего, что естество Адама было создано бессмертным изначально».

[47] Тело, душа и ум.

[48] На каждой из степеней, душевной и духовной, применяемых к преуспеянию человечества в целом, существуют, очевидно, индивидуумы, которые остаются на предыдущих степенях. Взятые в своем коллективно-историческом аспекте, эти степени знаменуют собой вехи тех возможностей, которые достижимы для людей лично на этих этапах: от падшего Адама до Моисея, например, никакой человек не мог достичь степени душевного состояния и т. п. Кроме того, уточним, что индивидуальное пребывание на этих степенях не является окончательным. См. выше, с. 159–160.

[49] Для Иосифа Адам до нарушения заповеди был бессмертным. После грехопадения его тело не умерло тотчас, но его душа умерла в тот же миг по отношению к ведению истины. См. *Мемра о природе*

[*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 22. [Иосиф Хаззайя эксплицитно не утверждает, что Адам был сотворен бессмертным. Скорее его слова следует понимать в том смысле, что Адам находился между смертью и бессмертием: «Господь Бог наш ввел Адама в рай и дал ему заповедь, дабы тот узнал, что Он является [его] Создателем. Вот почему Он дал ему власть над его свободным произволением, так что, если бы захотел, он [Адам] мог наследовать смерть, и, если бы проявлял старание, он мог бы наследовать жизнь» (*Kavvadas 2016,* сир., p. 70; пер., p. 73, § 42).]

50 См. *Macomber 1964*, p. 8, где содержится отсылка к *Толкованию* Феодора на книгу Бытия в *Sachau 1869*, p. 12. См. в том же смысле сказанное в *Послании* патриарха Георгия I (680 г.) в *Chabot 1902*, p. 496.

51 *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 16. [*Kavvadas 2016*, сир., p. 118; пер., p. 119, § 101.]

52 Для Феодора воскресение Христово, например, утверждает ангелов в надежде на достижение неизменяемости; см. ссылки, собранные у *Macomber 1964*, p. 34.

53 То же учение содержится в *Послании* (680 г.) патриарха Георгия I; ср. *Chabot 1902*, p. 495. См. также *Послание* 2 патриарха Тимофея I (отрывок, цитируемый у *Jugie 1935*, p. 245, n. 3).

54 *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 10–11.

55 См. ниже.

56 *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 13.

57 *Ibid*., тетрадь 23, с. 14.

58 *Ibid*., тетрадь 24, с. 3. Согласно Киру Эдесскому (*О причине Воскресения* VII), Бог желает, чтобы примерно такие же поучения, какие ангелы извлекают из вопля, изданного кровью Авеля, и из вознесений Еноха и Илии, извлекли из них и люди; ср. *Macomber 1964*, p. 39–41.

[59] *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 23, с. 21.

[60] *Ibid*., тетрадь 23, с. 21.

[61] *Ibid*., тетрадь 24, с. 12. Для людей доступ к степени Совершенства открылся в Пятидесятницу (см. там же).

[62] «Нынешнего», поскольку ангелы, согласно Иоанну, тоже ожидают обновления их состояния при Втором пришествии; см. *Беседа* 12, Vat. syr. 124, f. 328b.

[63] *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 314b. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 224, § 3; пер., p. 225).]

[64] *Chabot 1902*, p. 495.

[65] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 15. [*Kavvadas 2016*, сир., p. 50, 52; пер., p. 51, 53, § 17–18.]

[66] Феодор Мопсуестийский тоже говорит о том, что падшие ангелы были служителями воздушных движений: *На Послание к Римлянам* VIII, 19 (*PG* 66, col. 824D).

[67] Интересно сопоставить это объяснение грехопадения ангелов, связанного с человеком, с аналогичным объяснением, содержащемся в Коране. Ср. Суры 7:10–12, 27:63–64, 38:71–78. [Повествование о том, что ангельские силы пали, отказавшись поклониться Адаму, известно как в восточносирийской, так и в западносирийской традициях с V–VI вв. и, по-видимому, восходит к сочинению *Пещера сокровищ*; см. *Минов 2009*.]

[68] *Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 22, с. 20.

[69] *Chabot 1902*, p. 495.

[70] См. ссылки, данные у *Macomber 1964*, p. 10, 11.

[71] *Mingana 1934*, сир., p. 291, col. 1; пер., p. 23.

[72] *Послание* 47 (*Beulay 1978*, p. 460, § 8).

[73] См. отрывок из толкования Феодора на Евангелия, который воспроизводит Соломон Басрский в *Книге пчелы*; цитируется у *Assemani 1725*, p. 324.

[74] См. выше, с. 204–205.

[75] Дадишо Катарский считал Баввая Великого (конец VI – начало VII века) одним из «отцов»; см. выше, с. 21.

[76] Эта возможность отрицалась в богословии Церкви Востока эпохи Тимофея I: см. далее, на с. 322–323, текст осуждения писаний Иоанна Дальятского, и выше, на с. 260, прим. 37, исповедание веры Нестория Нухадрского.

[77] В ясно выраженном виде его часто можно встретить в *Беседах*, а неявным образом оно очень часто встречается в различных писаниях Иоанна. Вот пример неявного упоминания: «Сыны, которых Ты [руководствуешь] Твоим Духом, преображаются по Твоему подобию, не только по природе, но и по [Твоей] славе» (*Послание* 51, *Beulay 1978*, p. 478, § 12). Здесь различие прилагается к преображению по подобию Божию, а не к видению Его. Но оба неразрывно связаны (ср. *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 298a).

[78] См. мою статью *Beulay 1972*, p. 29–32. Дадишо Катарский, который говорит о «видении сияния славы Божией» (*Draguet 1972*, t. 144, p. 220; t. 145, p. 170), не сомневается, как кажется, писать также и о том, что при воскресении «мы узрим божественную природу Преславной Троицы» (*Draguet 1972*, t. 144, сир., p. 117; t. 145, пер., p. 90).

[79] *Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 320a. См. выше, с. 185–187.

[80] См. выше, с. 182.

[81] См. выше, с. 202.

[82] «По причине возвышенности Его милосердия, благодаря коему Он соединяет Своих созерцателей от славы в лучшую славу и преображает их по Своему образу» (*Беседа* 14, Vat. syr. 124, f. 319b). Далее из текста видно, что речь идет о непрестанном преуспеянии. [*Беседа* 11 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 236, § 12; пер., p. 237).]

[83] У Григория Нисского можно встретить различие между божественной природой и энергиями Бога, причем слава является *одной из* энергий (см. *Deseille 1967*, col. 439). Так же и псевдо-Дионисий

отличает неприступную сущность от проявляющих ее энергий, но слава не фигурирует среди последних (*Ibid*., col. 440–441).

На западе, между тем, различие между божественными природой и славой было сформулировано с первых веков, поскольку Григорий Великий восстает против утверждения, согласно которому даже при достижении блаженства Бог будет созерцаться в Своей славе, но не будет видим по природе (*Ibid*., col. 440).

Ясно выраженное различие между природой и славой Бога можно также найти у Диадоха Фотикийского — по крайней мере, в тех сочинениях, которые ему приписываются и которых Иоанн Дальятский, конечно, не знал. См., например: *Видение святого Диадоха* 13–14 (*des Places 1955*, p. 172–173).

[84] *Толкование на главы о ведении Евагрия* V, 26 (*Frankenberg 1912*, p. 328).

[85] *Толкование на главы о ведении Евагрия* V, 52 (*Ibid*., p. 340).

[86] *Толкование на главы о ведении Евагрия* III, 65 (*Ibid*., p. 234).

[87] *Толкование на главы о ведении Евагрия*, Введение (*Ibid*., p. 38).

[88] *Толкование на главы о ведении Евагрия*, Введение (*Ibid*., p. 39).

ГЛАВА 7
ЗАМЕТКИ О НЕКОТОРЫХ ВОСТОЧНОСИРИЙСКИХ ДУХОВНЫХ ПИСАТЕЛЯХ VII–VIII ВЕКОВ

Большинство авторов, рассматриваемых ниже, мы уже обильно цитировали, и можно было получить некоторое представление об их учении и также о том, как они использовали свои источники. Теперь наша цель — привести дополнительные сведения, связанные с ними, и вкратце изложить характерные особенности каждого из них.

7.1. СЕДЬМОЕ СТОЛЕТИЕ

7.1.1. САХДОНА

Мы начнем с Сахдоны, поскольку он представляет собой в некотором роде особый случай и его оригинальность по сравнению с современными ему авторами, в общем, несколько напоминает оригинальность Иоанна Дальятского: как и последний, он мало привнес в спекулятивное мистическое богословие, которое появляется в его время среди восточносирийских монахов, и, опять же подобно Иоанну, он передает нам, на очень красивом и волнующем языке, сбалансированное выражение духовного опыта — несомненно, очень глубокого, — в чем можно убедиться при чтении разных фрагментов из его текстов, с которыми мы встречались на предыдущих страницах.

Для получения сведений о жизни Сахдоны следует обратиться к введению в издании его творений А. де Аллё[1], а также

к упомянутым там сирийским источникам и исследовательским статьям. Он принял монашество около 615–620 годов и был рукоположен в епископа Махозе д'Аревана (в области Бет Гармай, на северо-востоке современного Ирака) около 635–640 годов. Спустя некоторое время после рукоположения он был изгнан с кафедры, поскольку поддерживал халкидонское учение о единстве ипостаси Христа. После временного возвращения, которому он был обязан влиянием своих сторонников, он был вынужден окончательно удалиться и до конца своих дней вел отшельническую жизнь.

С точки зрения мистического учения, он, по-видимому, вписывается в восходящую к VI веку восточносирийскую монашескую духовную традицию в том ее виде, в каком ее можно найти у Авраама Натпарского; однако Сахдона придавал больше значения собственно мистическому опыту — не стараясь, впрочем, переработать его целиком в спекулятивном ключе. Его духовные размышления в значительной степени вдохновлены Библией: оттуда происходят, например, то основополагающее место, какое он отдает в своем учении Павловой антитезе между внутренним и внешним человеком[2], то значение, которое он придает противопоставлению нынешнего состояния тленности и будущего состояния нетления[3] (как мы уже сказали, это противопоставление после Феодора Мопсуестийского было одной из осей богословской мысли Церкви Востока[4]), а также его строго библейское употребление понятия «слава»[5] и символа облака[6]. Вот почему — если оставить в стороне общее влияние псевдо-Макария, чья духовная восприимчивость сама по себе близка к библейской, — те теоретические заимствования из Евагрия[7], Иоанна Отшельника[8] и псевдо-Дионисия[9], которые мы смогли проследить в его сочинениях, по-видимому, не оказали хоть сколько-нибудь решающего влияния на его мистическую мысль.

Читали ли Сахдону другие духовные писатели VII–VIII веков? Вероятно, что его изгнание из лона Церкви Востока по

чисто догматическим причинам стало поводом для удаления его книг из монастырских библиотек.

7.1.2. ДАДИШО КАТАРСКИЙ

Дадишо Катарский, живший, вероятно, во второй половине VII столетия, также довольно близок к монашеской традиции VI века, хотя и часто обращается к сочинениям Евагрия. В целом он, по-видимому, занимался больше аскетической стороной духовной жизни, чем ее мистическим аспектом[10]. До нас дошло его *Толкование на книгу аввы Исаии*[11], *Толкование на Рай отцов*[12], трактат *О семинедельном безмолвии*, опубликованный А. Минганой наряду с несколькими другими, довольно краткими, произведениями Дадишо[13]. Рукопись Notre-Dame des Semences 237 содержит также его *Послание* к некоему Авкошу и посвящено теме безмолвия[14].

Последний текст, еще не изданный, не заключает в себе ничего существенно нового по отношению к тем, которые мы рассматривали ранее. Это чисто аскетическое сочинение с рассуждением о трех основных добродетелях монашеской жизни — хранении безмолвия (*šelyā*), приводящего к размышлению (*renyā*), которое, в свою очередь, влечет душу к понуждению самой себя (*ʿeṣyānā*). От этих трех добродетелей рождаются три другие, бóльшие их: непрестанная молитва, истребление злых помыслов, подвижничество (*ʿanwāyūṯā*). Итак, безмолвие есть корень дерева всех добродетелей, через которые достигается чистота сердца, делающая человека достойным видения Бога и Его любви: в этом состоит залог будущего совершенства.

В других сочинениях Дадишо мы обнаружили, помимо влияния таких «отцов-отшельников», как авва Исаия, влияние Евагрия (терминология, касающаяся созерцаний, чистой молитвы, духовной молитвы и видения света ума, учение о бесстрастии), псевдо-Макария (практика непрестанной памяти

Божией, периоды оставления души собственным силам, ощущение светоносного действия Духа в сердце), Иоанна Отшельника (три образа жительства). Из трех последних, как кажется, влияние теоретической мистики Евагрия наименее проникло в учение Дадишо, которое остается прежде всего деятельным.

7.1.3. СИМЕОН Д-ТАЙБУТЕ

Благодаря *Симеону д-Тайбуте* теоретическая и спекулятивная мистика отчетливо соединяется с предыдущей духовной традицией.

Образование, полученное им в области естественных наук, должно быть, подтолкнуло его, одновременно врача[15] и монаха, к теоретическому исследованию духовной жизни. Действительно, в тех его сочинениях, которые опубликовал А. Мингана[16], можно видеть, как Симеон анализирует взаимосвязь сил души с органами тела (особенно сердца и мозга) и роль последних в созерцательном познании. В связи же с собственно мистическим богословием приведем несколько положений, уже упоминавшихся в предыдущих главах.

1. Заимствования из Евагрия: все созерцания, которые выделяет Евагрий; понятие о чистом или нагом уме; употребление символа трех жертвенников и т. п.

2. Из псевдо-Макария: значение, придаваемое сердцу как месту опытного общения с Богом; непрестанная молитва; состояние неразличения добрых и злых людей; ощущение действия благодати как огня; вкушение тайн Духа, расцениваемое как знак достижения христианского совершенства и т. п.

3. Из Иоанна Отшельника: три образа жительства.

4. Из псевдо-Дионисия: неведение; единение и обожение; сдержанное молчание созерцания и т. п.

Помимо текстов, опубликованных А. Минганой, единственное сколько-нибудь пространное и подлинное сочинение,

дошедшее до нас от Симеона д-Тайбуте, это *Мемра на освящение келии*. Этот текст, сохранившийся в рукописи Notre-Dame des Semences 327[17] и до сих пор не изданный, должен быть тем самым трудом, который Авдишо Нисибинский обозначает в своем каталоге под названием *Истолкование тайн кельи*[18], и, возможно, также тем текстом о монашеском устроении, который Бар Эбройо приписывает Симеону и который, согласно ему, стяжал его автору прозвание «д-Тайбуте»[19].

Речь в нем действительно идет о правилах, которые нужно соблюдать, и о житии в уединении, о чем излагается в длинной беседе, адресованной некоему брату, оставившему общежитие ради пребывания в келье. По причине красоты этого сочинения я решил, что будет полезно привести здесь его краткий анализ.

Оно начинается с части скорее аскетической, в которой Симеон комментирует четырнадцать видов состояний или «жительств», различаемые аввой Исаией[20], и которые монах должен будет познать в тишине своей кельи: падение, враждебность демонов, непостоянство, изменения, изобилие, умеренность, бесплодие, печаль, радость, болезнование сердца, утеснение, покой сердца, преуспеяние, понуждение. В связи с этими переменами состояний Симеон ссылается на текст Макария, который мы уже встречали у Исаака Ниневийского[21]: «В келейном уединении бывают изменения, подобные тем, как писал также авва Макарий, которые происходят в воздухе: иногда там облака, иногда грусть, которая сгущается в сердце и помрачает душу [...], потом снова бывает для сердца хорошая погода и радость, подобная [той, какую вызывает] солнечный свет».

В первой части этой беседы мы находим упоминание о непрестанной сердечной памяти Божией, а также о чистоте ока, которое не может видеть зла. Там уточняется, что рачение (*reḥmṯā*) к Богу начинается только при достижении «чистоты и ясности души»: до этого времени, то есть на протяжении долговременного занятия «телесными и душевными трудами»

в страхе Божием, рачение, которое человек якобы испытывает, у него «не отличается от блудного разжения»[22].

Во второй части Симеон говорит главным образом о благодеяниях «непрестанного общения с нашим внутренним человеком благодаря молитве, которая [приводит нас в общение] с Богом»[23]. Это общение с внутренним человеком предполагает, что он старается избавиться от всякой страстной привязанности: до тех пор, пока это не будет осуществлено, «воздух сердечной тверди[24] [...] еще покрыт облаком страстей, [...] и Христос, Солнце Правды, обитающий в сердце, не сияет в нем»[25]. Но через аскетические подвиги, уединение и (деятельную) непрестанную молитву человек восприемлет «духовное ведение», в котором «очи ума (*mad'ā*) отверзаются, благодаря свету веры, для таинственного созерцания тайн Духа, которые совершаются в нас»[26].

В уединении, говорит Симеон брату, возлюбившему отшельническую жизнь, «ты начинаешь переменять те естественные навыки, в которых ты возрос, на новое житие: ты меняешь труд на Труд, ведение на Ведение, надежду на Надежду, здешнюю любовь на Любовь нового века, радость по поводу видимых вещей на духовную Радость, утешение на Утешение, сострадание на Сострадание, соответствующее новым и духовным заповедям»[27]. Тогда «душевное сердце становится сердцем духовным благодаря божественным таинствам, которые сокровенным образом проявляются в сердце»[28]. Однако Бог осуществляет это постепенно, обрезая лозу отшельника — то есть его сердце — с помощью скорбей, искушений, даже падений, «чтобы ветви сердца не поднимались [слишком высоко] и чтобы на них не вырастали многочисленные плоды, которые [оказались бы] выше [его] степени и за малое время вынудили бы корень иссохнуть»[29].

В этом сочинении, помимо влияния в области аскетики аввы Исаии, можно различить влияние псевдо-Макария и, возможно,

Иоанна Отшельника[30], но довольно-таки затруднительно обнаружить здесь влияние Евагрия.

В заключение отметим, что А. Мингана обнаружил почти дословную цитату одного отрывка из Симеона[31] у Авраама бар Дашандада, автора, о котором нам еще представится случай поговорить особо наряду с другими восточносирийскими мистиками VIII века. Напомним также, что у Симеона д-Тайбуте намечается синтез между тремя жительствами Иоанна Отшельника и созерцаниями Евагрия[32].

7.1.4. ИСААК НИНЕВИЙСКИЙ

В сочинениях Исаака Ниневийского также ясно проявляется технический характер изложения опыта мистической жизни[33]. С этой точки зрения, несмотря на влияния, связанные с Макарием, Иоанном Отшельником и Дионисием, его учителем по преимуществу является Евагрий[34]. Надо признать, впрочем, что систематизация, которую он пытается развить, весьма сбивчива, особенно по сравнению с системой, представленной столетие спустя у Иосифа Хаззайи. Но этот недостаток ясности, возможно, является платой за бóльшую точность Исаака при выражении сложности конкретной реальности.

От Евагрия Исаак воспринял, как мы видели, учение о различных созерцаниях, понятие о нагом или чистом уме, представления о чистой молитве и о молитве духовной (последняя рассматривается часто как находящаяся выше молитвы в собственном смысле этого слова и отличается от чистой молитвы вследствие ошибочного сирийского перевода одной из глав *Сотниц* Евагрия). По-видимому, Исаак был первым, кто подобным образом построил теорию молитвы, превосходящей молитву, — это было затем воспринято Иосифом Хаззайей и Иоанном Дальятским[35]. Напомним также, что Исаак обязан Евагрию по меньшей мере частью своего учения о бесстрастии и что тот

смысл, который имеет у Евагрия понятие «неведение», отвлек Исаака от разработки того значения, которое этому термину придает псевдо-Дионисий.

Исаак обязан Макарию понятием «возделывание сердца» и, как все восточносирийские мистики, тем значением, которое Макарий придает этому органу как месту ощутимого действия благодати. Исаак заимствует у него также анализ религиозного смысла перемен, случающихся на духовном пути, мистический символ огня — более, чем символ света, — подчеркивание важности непрестанной молитвы, описания истинного смирения и милосердия, возгорающегося по отношению ко всем людям, без различия праведных и грешных, призыв к самонаблюдению с целью узнать свою степень духовного совершенства, утверждение, что не бывает совершенства без мистического опыта, и т. п.

От Иоанна Отшельника Исаак взял общую структуру его учения, основанного на трех образах жительства.

Его заимствования из псевдо-Дионисия касаются различных менее существенных вопросов (рассуждение о неадекватности языка по отношению к духовному опыту, классификация ангельских чинов), но даже если налицо формальные заимствования, то они не кажутся усвоенными по-настоящему (облако, неведение, божественное безмолвие).

Как и у Симеона д-Тайбуте, продуманное использование одновременно сведений, почерпнутых у Евагрия и у Иоанна Отшельника, влечет за собой попытку синтеза этих элементов, — синтеза, который пока еще не выражен внятно и отчетливо.

По-видимому, Исаак писал, опираясь на реальный мистический опыт. А. Венсинк[36] обнаружил несколько мест, где Исаак намекает на собственный опыт. Возможно, будет интересным воспроизвести здесь те из них, где можно найти соответствия с текстами Иоанна Дальятского. Например, Исаак пишет: «Возлюбленные, поскольку я сделался безрассудным, то не могу удержаться и хранить молчание о тайне: я безумен ради пользы

моих братий. И вот истинная любовь — быть не в силах, когда дело касается любви, оставаться вдали от возлюбленных. Часто, когда я писал об этих вещах, мои пальцы неподвижно замирали над листом, неспособные вынести услаждение, которое изливалось в сердце и приводила в молчание чувства»[37]. Можно сравнить это со следующим отрывком из Иоанна Дальятского, в котором также идет речь о двойном «безумии» — о том, которое вызывается опытом Бога, и о том, которое описывает его: «Мое сердце подвиглось ныне против [моего] пера, [так что я восхотел] его сломать, поскольку оно не способно начертать здесь изумительные красоты. [...] Не порицай [меня] за то, что постигло меня здесь исступление от жгучести вина, которое возвеселят все, и что забыл я о том, что мне принадлежит. Всякий ум (*hawnā*), изобилующий словесами, войдя в сие место, был приведен в немоту молчанием, [лишившись] возглаголания и движений вследствие изумления тайнами»[38]; и еще: «Воспылало перо от крепости Твоего огня, Иисусе! Моя десница прекратила писать; мои очи озарились лучами Твоей красоты»[39].

Приведем еще один отрывок из Исаака, где он рассказывает о том, что нередко случается с «одним братом», которым мог быть он сам: «Часто, после дней, представляющихся облегчением, когда он приходит [к другим братиям] и уходит, благодать посещает его внезапно безмерными слезами, или острым страданием, которое возбуждается в сердце, или некоей беспричинной радостью, или же услаждением, которая [вынуждает его] преклонить колени»[40]. Иоанн Дальятский тоже упоминает о похожих вещах после слов о «подлинном человеке»: «Когда я шел дорогою с друзьями, Возлюбленный повстречался мне и поворотил меня. Он пошел немного впереди меня, тогда как я следовал за Ним. [Потом] Он обратил ко мне Свое лицо, и мой разум (*reʿyānā*) соделался пленен [...], и друзья изгладились из моего сердца»[41].

Духовный опыт Исаака подсказал ему замечательные выражения, особенно по поводу глубинного смысла христианского подвига. Вот, например, извлечение из *Беседы* 43 (*De perfectione religiosa*): «Страх есть отеческий жезл, который доводит нас до духовного Эдема»[42]; и еще: «Покаяние есть дверь милосердия»[43]. А вот что он говорит в связи с видением славы божественной природы: «Когда Господь хочет ввести нас в духовные таинства, Он отверзает в нашем разуме (*re'yānā*) океан веры»[44].

В последнем отрывке содержится понятие, важное для Иоанна Дальятского[45], — видение славы божественной природы. Имеет ли слово «слава» здесь такой же технический смысл, как у Иоанна? В тексте Исаака делается различие между двумя видениями, для которых у нас есть «два душевных ока», которые являются очами веры: одним из этих очей мы созерцаем «тайну славы Божией, сокрытой в [сотворенных] природах, так же как Его силу, мудрость, постоянное попечение о нас [...] и, вновь этим же оком, духовные чины, сопутствующие нам; другим оком мы зрим славу Его святого естества»[46]. В этом тексте узнаются различные созерцания Евагрия, начиная с созерцания славы Божией в природах (= духовное созерцание[47]) и до созерцания славы святой природы Бога (= созерцание Святой Троицы). Но употребление термина «слава» в созерцании телесных природ наравне с созерцанием Святой Троицы, конечно, ослабляет, как представляется, техническое значение, которое могло бы иметь выражение «слава Его природы», прилагаемое к видению Бога Самого по Себе[48].

В лице Исаака Ниневийского мы достигаем вершин восточносирийской мистики, чему свидетельство — то большое значение, которое он имел, например, для византийцев[49].

7.1.5. ХНАНИШО ИЗ БЕТ КОКА

От другого восточносирийского духовного писателя VII века, Хнанишо, настоятеля монастыря Бет Кока в Адиабене[50], до

нас дошло лишь одно послание, еще не изданное, в рукописи Notre-Dame des Semences 237[51].

В этом сочинении, написанном одновременно простым и глубоким языком, содержащим наставления об отшельничестве и отрешении от мира, можно выделить следующие аспекты.

Трехчастное разделение человека на тело, душу и дух (*rūḥā*): эти три элемента должны быть в согласии между собой по образу трех ипостасей Троицы, Которая обитает в человеке[52].

Преуспеяние в «духовном ведении» происходит постепенно, в соответствии с праведностью и святостью монаха.

Наставление о краткой молитве, повторяемой непрестанно: «Боже, удостой меня болезнования плача в моем сердце»[53].

Несколько интересных выражений, вроде следующего: «Уединение (*lḥūḏāyūṯā*) сочетает нас с божественным умом (*l-mad'ā d-'Alāhā*), оно за малое время и без промедления приближает нас к ясности разума (*l-šapyūṯā d-re'yānā*)»[54].

Приведем оттуда также исповедание веры, в котором отшельнической жизни придается высокое значение: «Все знамения и чудеса, совершаемые в целом мире, не сравнятся с тем, что человек пребывает в безмолвии с ясным ведением. Люби бездействие (*beṭlānā*) в безмолвии более, нежели насыщение голодных целого мира и обращение многочисленных народов от заблуждения к почитанию Бога»[55].

7.1.6. ИОАНН БАР ПЕНКАЙЕ

Наконец, *Иоанн бар Пенкайе* является не мистическим писателем в собственном смысле, но скорее образованным монахом, интересующимся разными областями религиозных знаний, и особенно историей, из которой он извлекает моральные уроки, как, например, в своей книге *Суть вещей или история временного мира* (*Rēš mellē*)[56]. Он рассуждает также о мистическом богословии, например, в *Книге купца*, от которой сохранились

две сотницы[57]. Но делает это абстрактно, близко следуя за Евагрием, и скорее как ученый, нежели чем человек «духовный», который делится своим опытом. Однако с вероучительной точки зрения его сотницы из *Книги купца* заслуживали бы детального изучения, которое еще предстоит провести.

7.2. ВОСЬМОЕ СТОЛЕТИЕ

В VII веке начинается синтез теоретических основ духовного опыта, накопленного восточносирийскими монахами, охватывающий элементы, почерпнутые в основном из псевдо-Макария, Иоанна Отшельника и во все большей и большей степени из Евагрия. В VIII веке этот синтез приобретет свой окончательный облик[58] в мистическом богословии Церкви Востока. Этот период отмечен нескольким авторами, чье значение неодинаково, в частности, ввиду того, что от некоторых из них до нас дошло мало сочинений: Авраам бар Дашандад, Иоанн Дальятский, Иосиф Хаззайя, Несторий Нухадрский, Бех-Ишо Камульский[59].

7.2.1. АВРААМ БАР ДАШАНДАД

Авраам бар Дашандад[60] — самый ранний из этих авторов, поскольку в школе Башош он был учителем будущих патриархов Тимофея I (рукоположен в 780 г.) и Ишо бар Нуна (который сменил Тимофея I в 823 г.). Следовательно, его литературная деятельность относится к первой половине VIII века.

По-видимому, от него дошло лишь одно послание, адресованное его брату после того, как тот оставил монашескую общежительную жизнь ради отшельничества. Это послание было опубликовано А. Минганой вместе с несколькими следующими за ним духовными советами[61]. Ни *Послание*, ни *Советы* не представляют особого интереса с точки зрения мистического богословия.

Однако мы все же процитируем из *Послания* несколько красивых высказываний: «Если ты любишь Христа от всего сердца, ты должен стать как бы огнем, к которому ничто не приближается, не воспламенившись от него»[62]; и еще: «Пусть твое бдение будет умеренным, твой пост сдержанным, но горячность твоей любви пусть не знает границ»[63]; и, наконец, о непрестанной памяти Божией: «Память о твоем Господе в твоем помышлении (*tarʿīṯā*) да будет постоянней, чем дыхание [в твоем теле]»[64].

Наконец, отметим вместе с А. Минганой[65] отрывок, дословно заимствованный, хотя в несколько сокращенном виде, из Симеона д-Тайбуте: «Горе тому, кто не плачет здесь о своей жизни и не очищает своих пороков, ибо там он будет очищать их против своего желания в огненных волнах»[66].

7.2.2. ИОАНН ДАЛЬЯТСКИЙ

Сейчас мы лишь кратко остановимся на *Иоанне Дальятском*. Мы часто его цитировали, и читатель мог получить представление о том, какой большой интерес он представляет — как своим мистическим учением, так и глубоким духовным опытом, которым отмечены практически все его произведения. Большую часть своей жизни он провел отшельником в Дальятских горах (находятся на юго-востоке современной Турции) в течение первой половины VIII века, и плодами его уединенной жизни стали для нас «беседы» (точнее, короткие трактаты), корпус посланий, полторы сотницы, а также пять глав из другой сотницы[67]. По-видимому, его сочинения были осуждены лишь после его смерти, одновременно с сочинениями Иосифа Хаззайи и некоего Иоанна Апамейского, на соборе, собранном в 786/787 году патриархом Тимофеем I[68].

На протяжении нашего исследования можно было заметить важные особенности его духовного учения по сравнению с учением его предшественников и современников. Особенно

следует отметить то, как он настаивает на важных положениях мистического богословия — оставляя в стороне те или иные моменты, которые не без основания казались ему второстепенными или искусственными[69], — а также его свободу по отношению к интеллектуализму Евагрия, — свободу, которая позволила ему в своем учении сохранить в нетронутом виде и объединить в синтезе глубокие и оригинальные представления, почерпнутые из доктрин Григория Нисского и псевдо-Дионисия. Можно также констатировать силу и красоту выражения (в духе псевдо-Макария) его духовного опыта.

7.2.3. ИОСИФ ХАЗЗАЙЯ

Обратимся ненадолго к *Иосифу Хаззайе*, о котором мы также уже много говорили. Он является теоретиком восточносирийской мистики par excellence, которого, как мы еще увидим, повторяют многие из его современников и к чьему учению последующие поколения восточносирийских монахов, по-видимому, ничего не прибавили[70].

Относительно жизни Иосифа Хаззайи, его сочинений и учения я позволю себе сослаться на свою статью «Joseph Hazzaya» в *Dictionnaire de Spiritualité*[71]. Иосиф родился где-то между 710 и 713 годами в зороастрийской общине, но стал монахом спустя некоторое время после своего обращения в христианство, когда он был «еще юным», как сообщает Ишоднах Басрский[72]. Он дважды попеременно был то отшельником, то игуменом монастыря, и его литературная активность была весьма значительной[73]. Возможно, что он был еще жив в момент его осуждения собором Тимофея I (в 786/787 г.), после чего вынужден был покинуть монастырь, где он был настоятелем[74].

Выше я изложил кратко его учение[75], которое он представил в очень интеллектуально структурированном виде, синтезировав так ясно, насколько это было возможно, элементы, почерпнутые

в основном у Евагрия и Иоанна Отшельника. От Евагрия он заимствовал все созерцания, понятия о безвидном свете, о чистом уме, о духовной молитве и о состоянии выше молитвы, трехчастное антропологическое разделение, включая терминологию самого Евагрия, элементы космологии, символ трех жертвенников, мистический аллегоризм этапов Исхода и завоевания Земли обетованной и т. п. От Иоанна Отшельника он в особенности воспринял разделение духовной жизни на три степени, а также различие между Чистотой и Ясностью, значительно — более, чем кто-либо другой, — модифицировав их основной смысл, чтобы согласовать его с иерархией евагриевских созерцаний.

Этот созерцательный синтез соединяется, в плоскости духовной практики и символического выражения мистического опыта, с подходом псевдо-Макария, чье влияние узнаётся в том значении, которое Иосиф придает сердцу в искании Бога внутри себя, вниманию к непрестанной молитве, в его рассуждениях о духовном смирении и о совершенном сердечном милосердии, в использовании им символов огня и света (соединенного у Иосифа с евагриевским понятием безвидного света), во внимании к действию Духа в душе, в утверждении, что опыт этого действия является неотъемлемой частью христианского совершенства[76].

Тем не менее Иосиф Хаззайя — не только теоретик. Иногда в его текстах встречаются отсылки к собственному опыту в подтверждение того, о чем он пишет. Это часто вдохновляет его на замечательные выражения. Об этом свидетельствуют следующие несколько примеров, взятые из его *Сотниц*:

«Как источник, бьющий и орошающий жаждущую землю и опьяняющий ее, так и ум, приявший Утешителя, орошает бьющими [из него водами] души тех, которые жаждут ведения Бога. И чем больше он напоят [их], тем больше изобилует его ведение»[77].

«Свет, который бывает видим умом во время молитвы и подобен цвету неба, есть приветствие нашего Господа, Кото-

рый дунул на учеников Своих, сказав им: “Примите Духа Святого”»[78].

«Одна есть дверь неба и [дверь] сердца. Итак, если откроем наше сердце через хранение заповедей, отверзется нам и оная небесная [дверь], ибо Тот, Кто пребывает в сердце есть Тот же, Который живет на небе»[79].

«Соделай твое сердце твердым против страстей, чтобы оно смягчилось пред благодатью»[80].

А также еще одно красивое высказывание о глубочайшей пользе от просительной молитвы: «Как лучник, посылающий стрелу, даже если не видит ее, ощущает, подстрелил он добычу или нет, по тому, что его рука отдыхает, так и гностик чувствует, была принята его молитва или нет по тому, что его душа получает отдохновение и исполняется радости»[81].

7.2.4. НЕСТОРИЙ НУХАДРСКИЙ

Учение Иосифа Хаззайи быстро распространилось в определенных восточносирийских монашеских кругах и было воспринято некоторыми его современниками. Например, *Несторием*, который позднее стал епископом Нухадрским.

Об этом авторе нам известно только то, что он был монахом в монастыре Мар Йозадак (это та обитель, где был пострижен в монахи Иоанн Дальятский)[82], написал житие Иосифа Хаззайи[83] (это указывает на то, что Несторий восхищался им и в то же время был значительно его моложе) и, наконец, должен был отречься от мессалианских заблуждений, перед тем как в 790 году был рукоположен в епископа католикосом Тимофеем I. Выше[84] можно найти часть текста этого отречения, которое является по своей сути отказом от того, что составляет основу учения самого Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского, осужденных тремя годами ранее.

Рукопись Notre-Dame des Semences 237 содержит отрывки из длинного послания Нестория, *О начале движения божественной благодати*[85], — это послание относится ко времени, предшествовавшему его отречению, и заслуживает нашего внимания. Поскольку это сочинение до сих пор не издано[86], я представлю здесь его краткий анализ, указывая на те аспекты, которые мне кажутся наиболее важными.

Первое проявление движения благодати состоит в том, что «природные семена» (склонность к добру, заложенная в сущность человека в момент его создания) оживают под воздействием Ангела-хранителя[87], согреваются и своим огнем очищают сердце. Автор цитирует в связи с этим некоего златоустого Иоанна: «Сотворив Адама, Бог вложил в его сердце пламенеющий уголь, лучами которого он был направляем к будущим [благам] действием Духа Святого. И явственно, что, когда он преступил заповедь, лучи оного угля погасли, и он не явил силу своего действия во всех [последующих] поколениях до пришествия Христа в наш мир»[88]. Огонь этого угля есть тот, «о котором Господь наш сказал: “Огонь пришел Я низвести на землю и желал бы, чтобы он уже возгорелся”[89], — при том что [сей огонь] сокрыт во всех сынах Таинства Крещения, подобно [естественному] огню [, сокрытому] во всех природах творения»[90]. Он также есть «закваска, которую благословенная душа приняла и сокрыла в трех мерах той [муки][91], из которой она сделала хлеб предложения[92] и на простом жертвеннике — уме — совершила жертвоприношение Подателю закваски, Господу нашего сотворения»[93]. С действием этого огня соединяется «сладостное действие благоухания», и это действие так же сладостно в монашеском чертоге[94], словно медовые соты, сраствояясь с его внешними членами[95].

Но здесь дьявол может обмануть монаха, побуждая его под воздействием горячего рвения предаться чрезмерным трудам, которые могут нанести вред его здоровью, так что в результате

он оставит попечение о душе ради заботы о телесном здоровье[96]. Кроме того, бесы иногда производят в нем свой собственный огонь; чтобы распознать его, нужно следить, откуда он берет свое начало и каковы его последствия: если этот огонь начинает действовать с нижних членов[97] и приводит в беспокойство внешние чувства, то он происходит от беса блуда, поскольку «огонь из дома Господня есть тот, который прежде начинает [действовать] с сердца, поднимаясь вверх по телу, и инок пребывает в совершенном спокойствии во всех своих искушениях»[98].

С восприятием этого огня начинается «духовное житие, и в нем усердный ум восприемлет совершенство в благодатных дарованиях, когда [сей огонь] воспаряет с ним во всех кругах ведения, пока не упокоевается в гавани, которой достигают усердные [иноки]»[99].

Далее в рукописи содержится другой отрывок из послания Нестория[100], с рассуждением о «духовном видении», а затем о «духовной молитве». Начнем со второй части этого отрывка, о духовной молитве, отложив на конец нашего анализа часть, касающуюся духовного видения, о котором мы будем говорить подробнее, ввиду особого интереса, который представляет это рассуждение в качестве свидетельства о разделении, существовавшем в VIII веке среди богословов Церкви Востока по вопросу о видении Бога.

Несторий предостерегает монаха против дьявольских подмен духовной молитвы, особенно против огненного диска[101], который живописуется перед умом во время молитвы и от которого к телесным чувствам раздаются пустые речи[102]: «Оставь сии [образы] на месте их снаружи[103], и войди внутрь себя, и принадлежащее тебе с рачением заключи в объятия»[104]. Демоны также создают в уме ложные образы, «ипостасные» (*qnōmāyāṯā*) и «идольские» (*ṯaḵrāyāṯā*)[105]: «[Но] приложи попечение, о господин, о том простом свете, о коем ты иногда говорил мне, что и сейчас находишься в нем»[106]. В этом простом свете иногда по-

является и сияет звезда, которая иногда погружается в него и покрывается им: это тайна нового века[107]; свет тогда бывает цвета неба, и это свет природы (очищенной) души[108], в то время как «на тверди сердца»[109] — также небесного цвета — словно звезды укреплены помышления, связанные с созерцанием бестелесных[110]. Но когда свет имеет цвет сапфира, тогда душа озаряется светом Святой Троицы, и свет души соединяется с пламенными лучами — это речения, которыми душа возглашает славословие Богу вместе с ангелами[111].

Как можно видеть из ссылок, приводимых в примечаниях, все аспекты этого отрывка из *Послания* Нестория встречаются либо у Иосифа Хаззайи, либо у Иоанна Дальятского.

Теперь перейдем к отрывку, который ему предшествует и посвящен духовной молитве. Вот его буквальный перевод[112]:

«Ведь многие похвалились — и погибли, те, кто были воодушевлены тщетной надеждой, возымели упование лишь на телесные труды и пренебрегли духовным житием, ибо не позволил им бес тщеславия подвести шеи свои под иго наставника, дабы он научил их духовному деланию, которое радует духовным видением сердце усердных, — [те,] которые добровольно обокрали самих себя. И оттого что они не постигли цели духовного жития, они кощунствуют, когда говорят: “Духовного видения вовсе не существует”. И они показывают совершенную ненависть к предавшим себя его поиску и [говорят]: “Они живописуют [в помыслах] фантазию и мечтание”. И перед учениками своими они говорят так: “Если бы сей дар существовал или подавался кому-либо сегодня, то он был бы подан нам ради наших трудов!” — те, от общества которых следует удаляться, как от убийственного яда. Ибо они не поверили досточестному учению Евангелия, которое говорит: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят”[113]. И вот, не будучи сведущими, эти мудрецы говорят в ярости: “Как может быть зрима Божественная природа?” Я отвечу, о неверующий: не о природе Его я говорю, что она

зрима, но о славе Его величия. Я дерзнул сказать это, о господин мой, потому что мне известно о волках, находящихся среди овец[114]. Отстраняй себя от таковых, дабы не угасла твоя светоносная лампада в урагане отравленных стрел их словес, в ниспровергающем потоке, о чем, вот, апостол предупреждает, говоря: "Духа не угашайте"[115]. Ненависти же к ним остерегайся, как расхищающей львицы, и предпочти спокойную встречу с ними, и закрепи в душе твоей любовь к ним как к образу Божию — и ненависть к делам их».

Было бы хорошо иметь больше сведений об обстоятельствах, которые привели Нестория к перемене лагеря, когда встал вопрос о назначении его епископом Нухадрским и к отмежеванию от учения Иосифа Хаззайи (и Иоанна Дальятского), ревностным сторонником которого он показал себя в этом послании. Было ли искренним это отречение? Когда он согласился признать, что «божество Единородного [Сына] не может быть увидено Его человечеством»[116], думал ли он, что природа Божества, конечно же, невидима для любого человечества, но другое дело — слава этой природы? Такое уточнение постоянно повторял Иоанн Дальятский[117], но, несмотря на это, тремя годами ранее он был подвергнут осуждению за учение о том, что божество видимо[118].

В любом случае заслуживает внимание то, что среди всех текстов восточносирийских мистиков (за исключением Иоанна Дальятского), к которым мы обращались, только у одного Нестория четко выражено различие между природой и славой с целью прояснить вопрос о видении Бога. Заимствовал ли он это различие из сочинений Иоанна Дальятского? Это вполне возможно, ведь Несторий, по-видимому, был моложе его примерно на четверть века и, как нас заставляют думать некоторые указанные ранее параллели, учение Иоанна должно было быть ему известно[119].

7.2.5. БЕХ-ИШО КАМУЛЬСКИЙ[120]

Концом VIII столетия датируется сохранившееся произведение о монашеской жизни в семи трактатах, которое было написано *Бех-Ишо*[121] из монастыря Камул[122]. А. Рюкер в своей статье о восточносирийских мистических сочинениях VI–VIII веков дал анализ учения Бех-Ишо[123] по принадлежащей ему рукописи, которую он считает копией кодекса 214 из библиотеки Американского протестантского колледжа в Урмии[124].

Из этого анализа видно, что мистическое богословие Бех-Ишо очень близко богословию Иосифа Хаззайи. Как и у последнего, духовная жизнь у Бех-Ишо описывается в контексте учения о трех степенях, воспринятого от Иоанна Отшельника: телесная — степень очищения телесных страстей; душевная — степень очищения движений души, которая заканчивается возвратом к Чистоте первозданного естественного состояния, сопровождаемого созерцаниями «всего, что есть на земле, и выше неба и ниже глубочайших глубин» (это мистическое созерцание того, что обладает телесной реальностью). Промежуточным между этой второй степенью и степенью духовного состояния или совершенства является состояние Ясности, в котором душа видит саму себя подобной солнцу или луне, или же окрашенной в цвета сапфира или неба. Наконец, на степени духовного состояния является свет Святой Троицы, в то время как душа облачается в подобие кристалла; в этот момент монах видит «ангелов, Троицу, Суд и Промысел», и в этом видении, осуществляемом ясным умом, происходит совершенное единение со Христом, так что «Бог становится человеком, а человек — Богом».

В той мере, в какой можно судить по нескольким кратким отрывкам, переведенным А. Рюкером, можно отметить несколько различий в деталях между Бех-Ишо и Иосифом Хаззайей. Прежде всего, техническое понятие Чистоты, по-видимому, у Бех-Ишо относится к душевной степени (представляется,

оно соответствует тому, что Иосиф называет «частичной Ясностью»[125]). Так же и видения душой самой себя в виде солнца, луны и подобной цвету сапфира и неба, взаимосвязанные у Бех-Ишо, соответствуют разным степеням у Иосифа Хаззайи[126]. Но в этом аспекте, как и в предыдущем, Иосиф не всегда ясен в своих рассуждениях.

Напротив, понятие Ясности (= всецелая Ясность у Иосифа) как переходная ступень между душевным и духовным состояниями является характерной чертой анализа, представленного у Иосифа Хаззайи.

У нас мало сведений о точных датах жизни Бех-Ишо[127]. Если он моложе Иосифа Хаззайи, то весьма вероятно, что именно ему он обязан своим учением, как и его современник Несторий Нухадрский. Иосиф, может быть, имел большое влияние еще при жизни, что объясняется, помимо его личной одаренности, тем, что он много писал; а то, что он неоднократно в течение жизни занимал должность настоятеля монастыря, делало относительно легкими контакты с ним и распространение его сочинений.

Иоанн Дальятский, напротив, похоже, был вне основного течения этого теоретического мистического богословия: поскольку он был отшельником до конца своей жизни, его собственные сочинения могли распространяться и читаться, например, Несторием Нухадрским, в то время как он сам не ощущал потребности и не имел желания читать произведения своих современников. Похоже, Иоанн не был ни весьма образованным, ни даже особо начитанным человеком; даже цитаты из отцов очень редки в его сочинениях, а тот интеллектуальный багаж, который он взял с собой, обосновавшись в уединении, состоял, по-видимому, главным образом из некоторых интуиций, почерпнутых из основ отеческого учения, которые, вместе с несколькими более точными реминисценциями, встречающимися в некоторых местах его сочинений, служили ему для осмысления собственного духовного опыта.

Завершая это изложение восточносирийских мистических учений VIII столетия, будет небесполезно поместить здесь несколько высказываний, которые приводит Иоанн Дальятский, говоря, что слышал их из уст «старцев», достигших совершенства.

Вся первая часть беседы *О дарованиях Духа* состоит из подобных высказываний, которые Иоанн, по его словам, «слышал» от лиц, обладавших этими дарованиями[128]. В начале упомянутой беседы он говорит, что собирается использовать именно их слова, так как сам он, по причине лености, не обладает подобным опытом[129]. Поскольку есть вероятность того, что Иоанн в действительности включил в эти высказывания то, что он мог прочесть в произведениях, написанных до VIII века, я ограничусь тем, что воспроизведу здесь несколько изречений, которые, как он прямо говорит, он слышал сам.

1. «Другой [старец] сказал мне: “На протяжении многих дней употребление пищи для меня излишне, зрение красоты моего Господа исполняет мои нужды и избавляет мое помышление (*tar‘ītā*) от попечения об этом”. Еще он же говорил: “Рачение Христа Господа моего сделало меня чуждым для людей и для вещей человеческих”»[130].

Немного далее Иоанн пространно цитирует высказывания другого монаха, предваряя все это словами: «Один старец сказал». Однако в конце этого раздела он пишет: «Я спросил его [...], и он мне ответил»[131]. Вот некоторые изречения этого старца, которые, по-видимому, были сказаны непосредственно Иоанну Дальятскому.

2. «Я знаю Бога еще до того, как [существуют] миры, ибо Его ве́дение, которое привело их в бытие, сияет в моем помышлении (*tar‘ītā*) и предшествует ведению, которое я имею о любом сотворенном создании»[132].

3. «Тайна единства нашего Господа Христа вечна и безначальна, вот почему самое его человечество пребывает в сущностном ведении»[133].

4. «Еще до того, как я узнал самого себя, я знаю Христа: ведение того, что касается Его, предшествует во мне ведению моего существа, поскольку Его Дух соединил меня [с Ним]»[134].

5. «Я знаю Бога как своего Отца: в самом деле, Он породил меня еще до миров, и Он должен родить меня по подобию Своего Сына»[135].

6. «Относительно всех дарований ты заметишь, что они телесны или духовны: когда некто утешает другого в его печалях, Жизнь соединяется с его собственными печалями; но у того, чей покой существует только для него самого, само его отдохновение является [для него] бременем»[136].

7. Затем, после изречения того же старца об ангелах, Иоанн пишет: «И я вопросил его: "Каким образом бывает видимо для тебя их естество?". И он сказал: "[Также], как телесные естества (*gšīmē*) [бывают видимы] телесным очам и даже еще лучше, нежели вещественные предметы для очей, потому что и ум (*hawnā*), созерцатель их, простерт в них"»[137].

Некоторые из этих цитат представляют очевидный интерес, и нет сомнения в том, что Иоанн Дальятский хорошо усвоил их содержание. Кроме того, можно с уверенностью утверждать, что они отредактированы и выражены в его собственном стиле. Некоторые, однако, напоминают о тех обвинениях, которые были предъявлены на соборе Тимофея I — например, о создании души (или, по крайней мере, ума) до сотворения мира или о видении духовных ангелов наподобие видения телесными очами[138]. Не является ли приписывание этих изречений некоему «старцу» вымышленным, вызванным смирением Иоанна, и не мог ли быть этим старцем не кто иной, как он сам? Правда, у него даже в *Сотницах*[139] нельзя найти столь четких или явно метафизических высказываний, подобных некоторым из этих изречений, которые тем не менее остаются вполне в духе его мысли и, несмотря на их парадоксальный характер, могут быть совершенно приемлемы[140].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *de Halleux 1960–1965*.

2 См. *Ibid*., I, p. XII; там же на p. IX–XVI изложены основные особенности духовного учения Сахдоны.

3 *Ibid*., I, p. X.

4 См. выше, с. 251 и далее.

5 См., например, *de Halleux 1960–1965*, II, p. 10–11, § 8; p. 11, § 9; IV, p. 75, § 20 (*Послание* 5).

6 См. выше, с. 193–194.

7 Евагриевские созерцания (правда, редко упоминаемые). См. выше, с. 29–32.

8 Три образа жительства. См. выше, с. 149–150.

9 Неведение. См. выше, с. 212.

10 О жизни и некоторых положениях учения Дадишо см. в числе прочего: *Mingana 1934*, p. 70–76; *Scher 1906*, p. 103–118; *Guillaumont 1957*, col. 2–3; *Baumstark 1922*, p. 226–227.

11 *Draguet 1972*.

12 *Рай западных монахов* (вероятно, *Лавсаик*). Находится в рукописи BL Add. 17,264 (ркп. № 930 в каталоге У. Райта, см. *Wright 1872*, vol. 3, p. 1078–1079); см. *Vosté 1929*, p. 195–196. [Антология *Книга Рай* была составлена в середине VII века монахом Энанишо из знаменитого восточносирийского монастыря Бет Авэ и содержит: 1) *Житие прп. Антония*, написанное свт. Афанасием Александрийским; 2) *Лавсаик* Палладия Еленопольского; 3) серию житий атрибутируемых Палладию, в том числе жития прп. Пахомия Великого и его учеников; 4) *Историю египетских монахов* под именем блаж. Иеронима; 5) Систематическую коллекцию *Apophthegmata Patrum*. Текст издан Беджаном по восьми рукописям (*Bedjan 1897*).]

13 *Mingana 1934*, сир., p. 201, col. 1–247, col. 2; пер., p. 76–143. Тексты из рукописи, использованной Минганой, несомненно, происходят из манускрипта Notre-Dame des Semences 237.

[14] Тетрадь 3, p. 16 – тетрадь 4, p. 1. [См. *Guillaumont, Albert 1984*, p. 235–245; *Phillips 2015*, p. 201–223.]

[15] См. Бар Эбройо, *Церковная история* I, 747. Цитируется у *Duval 1907*, p. 270. О Симеоне д-Тайбуте, который жил во время патриаршества Хнанишо I (685/6–699/700), и его сочинениях см. *Baumstark 1922*, p. 209–210; *Rücker 1936*, p. 43.

[16] *Mingana 1934*, сир., p. 281, col. 2 – 320, col. 1; пер., p. 10–69.

[17] Тетрадь 6, p. 9 – тетрадь 7, p. 19.

[18] См. *Assemani 1725*, p. 181.

[19] См. *Duval 1907*, p. 232, который цитирует Бар Эбройо, *Церковная история*, II, p. 139. [По мнению Г. М. Кесселя, «имя Симеона — *д-Ṭайбӯтē* — связано с названием его наиболее важного сочинения (*Кṯāвā д-ṯайбӯтā*, «Книга благодати») и буквально может быть передано как Симеон, “[автор Книги] благодати”» (*Кессель 2012*). Наиболее исчерпывающую информацию о жизни и всех сохранившихся творениях Мар Симеона см. в неизданной диссертации Г. М. Кесселя (*Kessel 2018*); об антропологии Мар Симеона см. *Büttner 2017*.]

[20] См. Исаия Отшельник. *Слово* 24 (*Ιορδανίτης 1911*, *σ*. 150).

[21] Vat. syr. 509, f. 54b–55a.

[22] Vat. syr. 509, f. 56b. Итак, у Симеона д-Тайбуте мы видим основания для различия между любовью к Богу (которая с самого начала является движущей силой подвижничества) и истинным рачением к Нему (которое является результатом долгих подвижнических трудов).

[23] Vat. syr. 509, f. 58b.

[24] Об этом выражении см. выше, с. 114–115, прим. 103.

[25] Vat. syr. 509, f. 59a.

[26] *Ibid.*

[27] Vat. syr. 509, f. 60a. Ср. со следующим отрывком из Иоанна Дальятского: «Они променяли красоту на Красоту, общение на Общение, услаждение на Услаждение [...]» (*Послание* 47, *Beulay 1978*, p. 458, § 5).

[28] Vat. syr. 509, f. 60b.

[29] Vat. syr. 509, f. 61b.

[30] Ср. выражения «сердце душевное» и «сердце духовное».

[31] Находится среди опубликованных им текстов Симеона: *Mingana 1934*, p. 21.

[32] См. таблицу на с. 155.

[33] Об Исааке Ниневийском, который был рукоположен во епископа Ниневии между 660 и 680 годами (это единственная с уверенностью установленная дата), и о его духовном учении см.: *Wensinck 1923*, p. XVII–LVI, и особенно *Khalifé-Hachem 1971*, col. 2041–2054.

[34] См. *Hausherr 1933*, p. 47–48.

[35] См. выше, с. 71–74.

[36] *Wensinck 1923*, p. XXI–XXII.

[37] *Bedjan 1909*, p. 430.

[38] *Послание* 2 (*Beulay 1978*, p. 310, § 6).

[39] *Послание* 4 (*Beulay 1978*, p. 316, § 6).

[40] *Bedjan 1909*, p. 177–178.

[41] *Послание* 16 (*Beulay 1978*, p. 352–354, § 1).

[42] *Bedjan 1909*, p. 315.

[43] *Ibid*.

[44] *Ibid*.

[45] См. выше, с. 256–258.

[46] *Bedjan 1909*, p. 315.

[47] [У Бёлэ ошибочно «(= contemplation des corporels)», то есть «созерцание телесных», хотя по смыслу речь идет именно о «духовном созерцании».]

[48] Иоанн Дальятский употребляет слово «слава» обычно в последнем случае и всегда, явно или неявно, в связи с проблемой видения Бога.

[49] См. *Hausherr 1947*, p. 3–37; переиздано в *Hausherr 1969*. В этом переиздании см. сказанное автором об авторитетности Исаака для византийцев и русских: p. 155–161.

[50] См. *Fiey 1965a*, p. 143. Хнанишо назначил настоятелем этого монастыря католикос Георгий I (то есть это было между 661 и 680 гг.); см. *ibid*., p. 143.

[51] Тетрадь 8, с. 6–10. [Критическое издание послания и французский перевод см. в: *Atas, Phillips, Ruani 2019.*]

[52] Ср. *Книга степеней, Беседа* 28 (*Ktosko 1926*, col. 792).

[53] Vat. syr. 509, f. 66b. [*Atas, Phillips, Ruani 2019,* сир., p. 135, §5; пер. p. 138.] Иоанн Дальятский тоже рекомендует подобные краткие и непрестанные молитвы, такие как: «Боже мой, умудри меня и укрепи меня» (*Послание* 36, *Beulay 1978*, p. 404, § 7), или «Управь мою жизнь по воле Твоей!» (*Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 304a) [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 188, § 44; пер., p. 189).], а также «Преблагой Отче, даруй мне Твое рачение, хотя я и недостоин» (*Послание* 4, *Beulay 1978*, p. 318, § 9; *Беседа* 22, Harvard syr. 42, f. 25b, col. 2; *Беседа* 23, Harvard syr. 42, f. 28b, col. 2).

[54] Vat. syr. 509, f. 66b. [*Atas, Phillips, Ruani 2019,* сир., p. 135, §5; пер. p. 138]

[55] Vat. syr. 509, f. 66b. [*Atas, Phillips, Ruani 2019*, сир., p. 135–136, §5-6; пер. p. 139. Начало этого пассажа практически дословно совпадает с текстом прп. Исаака Сирина (*Bedjan 1909*, p. 45). Однако речь вряд ли может идти о прямом заимствовании, поскольку Хнанишо из Бет Кока был современником прп. Исаака, причем первого католикос Георгий I поставил в игумены монастыря Бет Кока (*Atas, Phillips, Ruani 2019,* p. 130), а второго рукоположил в епископы Ниневии (*Муравьев 2016,* с. 41). Вероятно, оба неявно цитировали некий третий более ранний источник.] Можно сравнить этот отрывок о несравненной ценности уединенной жизни со следующим текстом Иосифа Хаззайи: «[Среди] всех этих монахов, умерших для мира, которые носят на своих членах страсть и смерть нашего Господа и невидимы для людей, есть подобные тем столпам, которые поддерживают дом, чтобы он не разрушился, когда на него налягут буйные ветры: так и они держат все творение силой своих молитв, чтобы оно не рухнуло по причине преступлений и несправедливостей, творящихся в нем» (*Мемра о природе* [*божественной*] *сущности*, ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 24, с. 15). [*Kavvadas 2016*, сир., p. 114, 116; пер., p. 115, 117, § 97.]

[56] Об Иоанне бар Пенкайе и его трудах см. особенно: *Jansma 1963*, p. 87–106. См. также мою статью *Beulay 1977–1978*, p. 90–99.

[57] Из семи сотниц, которые должна была содержать эта книга, сохранились две в рукописи Notre-Dame des Semences 237. Первая сотница — с. 3–15 в тетради 17, вторая — с. 15–24 в той же тетради. [См. с. 56, прим. 194.]

[58] В X веке такой автор, как Иосиф Буснайя, например, не привнес ничего специфически нового в учение Иосифа Хаззайи. См. главу VIII в *Chabot 1897–1900*.

[59] [У Бёлэ ошибочно Berikhisho', см. ниже прим. 120.]

[60] См. *Baumstark 1922*, p. 240.

[61] *Mingana 1934*, сир., p. 248, col. 1–255, col. 2; пер., p. 186–197. Эти тексты также содержатся в ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 5, с. 8–24. [Помимо перечисленных Бёлэ творений следует упомянуть, что отрывки из утерянной *Книги увещеваний* Авраама бар Дашандада сохранились в сочинении Илии Нисибинского; подробнее см. *Кессель 2010b*.]

[62] *Mingana 1934*, сир., p. 248, col. 2; пер., p. 187. Ср. Иоанн Дальятский. *Послание* 15 (*Beulay 1978*, p. 350, § 6): «Будь весь пламенем и воспламеняй все, что окрест тебя!».

[63] *Mingana 1934*, сир., p. 248, col. 2; пер., p. 187.

[64] *Ibid*., сир., p. 253, col. 2; пер., p. 195. Ср. с Сахдоной, см. выше, с. 71.

[65] *Mingana 1934*, p. 186.

[66] *Ibid*., сир., p. 251, col. 1; пер., p. 191. Ср. с Симеоном д-Тайбуте: *ibid*., сир., p. 290, col. 1; пер., p. 21.

[67] См. мою статью *Beulay 1972*, p. 41. Возможно, Иоанн Дальятский написал больше трех сотниц, поскольку часть его творений могла сохраняться тайно после осуждения его сочинений, а затем утратиться.

О трудах Иоанна Дальятского см. мое издание корпуса *Посланий* Иоанна Дальятского (*Beulay 1978*, p. 262–264, 269–271). Там же (*Ibid*, p. 300) в списке цитировавшихся книг и статей можно найти библиографические ссылки об Иоанне Дальятском на исследова-

ния Р. Бёлэ и Б. Э. Коллесса. Теперь к ним нужно также добавить работы: *Colless 1973*, p. 83–102; *Beulay 1977–1978*, p. 87–116.

[68] Ниже, на с. 322–323, можно ознакомиться с отчетом об этом соборе.

[69] Например, три «чина» Иоанна Отшельника в том виде, в каком они были истолкованы его предшественниками и современниками в окружении восточносирийских мистиков.

[70] См. выше, прим. 58 на с. 294.

[71] *Beulay 1974a*, col. 1341–1349. См. также *Guillaumont 1958a*, p. 3–24.

[72] См. Ишоднах Басрский, *Книга целомудрия* 126 (*Bedjan 1901*, p. 510).

[73] Согласно Авдишо Нисибинскому, он написал тысячу девятьсот трактатов! См. *Assemani 1725*, p. 102–103.

[74] См. мои статьи: *Beulay 1977–1978*, p. 112–113; *Beulay 1974a*, col. 1342.

[75] См. с. 147.

[76] Мы видели, что Иосиф Хаззайя удержал из учения псевдо-Дионисия лишь самые глубокие его составляющие.

[77] *Comn*. 3:60.

[78] *Comn*. 3:64.

[79] *Comn*. 3:72.

[80] *Comn*. 6:77.

[81] *Comn*. 4:38.

[82] См. мою статью: *Beulay 1977–1978*, p. 106–107.

[83] См. Ишоднах Басрский, *Книга целомудрия* 126 (*Bedjan 1901*, p. 511).

[84] См. с. 260, прим. 37.

[85] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 15–21.

[86] [Критическое издание текста, в основу которого положено три рукописи (Baghdad, Chaldean Monastery syr. 680 (*olim* Notre-Dame des Semences / Vosté 237), Vat. syr. 509, Mingana syr. 601), опубликовано В. Берти (*Berti 2005*, сир., p. 234–238; пер., p. 239–242). Русский перевод готовится к печати.]

[87] Ср. Иосиф Хаззайя. *Послание о трех степенях иноческого жития* (*Graffin 1961–1962*, p. 330). [*Harb, Graffin 1992*, сир., p. 292; пер., p. 293, § 6.]

[88] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 16. [*Berti 2005*, сир., p. 234; пер., p. 239, § 2).] Ср. Иоанн Дальятский, *Comн*. 2:25: «Сие есть Дух, Коий бездейственно был сокрыт во всех поколениях до пришествия Христова». См. выше, с. 83–84, часть текста, откуда извлечена эта фраза. В самом тексте послания Нестория невозможно определить, где кончается цитата из златоустого Иоанна. Приведенный здесь текст Иоанна Дальятского, возможно, зависит от последнего.

Впрочем, возможно, что Несторий вдохновлялся самим Иоанном Дальятским; действительно, мы столкнемся с несколькими признаками, которые позволяют думать, что Несторию были известны его сочинения. [Существует вероятность, что под «златоустым Иоанном» Несторий подразумевает именно Иоанна Дальятского, а не свт. Иоанна Златоуста.]

[89] Лк. 12:49.

[90] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 15. [*Berti 2005*, сир., p. 234; пер., p. 239, § 2).] Ср. Иоанн Дальятский, *Comн*. 2:22 (выше, с. 83). Об огне, сокрытом в творении, который Иоанн Дальятский использует как символ присутствия Бога в душах, см. выше, с. 221–222.

[91] См. Мф. 13:33; Лк. 13:21.

[92] См. Исх. 25:30.

[93] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 15. [*Berti 2005*, сир., p. 234–235; пер., p. 239, § 3).] Ср. Иосиф Хаззайя, *Comн*. 2:42: «Сие есть *закваска*, которую взяла благословенная душа и сокрыла ее в трех частях ума своего».

[94] Это действия, которые имеют место соответственно в третьем и четвертом умных чувствах, под видом движений света и огня, согласно учению Иосифа Хаззайи. См. *Mingana 1934*, p. 171. [См. Иосиф Хаззайя, *Послание* 49 (в собрании посланий Иоанна Дальятского), *Beulay 1978*, сир., p. 512; пер., p. 513, § 10).]

[95] Ср. с Иоанном Дальятским: «Горе монаху, чьи лохмотья, которыми он [покрывает] свое тело, не источают сладость, ибо одежда, в которую он облечен, — чужда [ему]!» (*Послание* 13, *Beulay 1978*, p. 342, § 2).

[96] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 18. [*Berti 2005*, сир., p. 235–236; пер., p. 240, § 5).]

[97] Ср. с Иосифом Хаззайей (*Mingana 1934*, p. 173), который считает, что теплота, вызываемая демоном, начинается в голове, а затем, воспламенив область вокруг сердца, распространяется на нижние члены. [См. Иосиф Хаззайя, *Послание* 49 (в собрании посланий Иоанна Дальятского), *Beulay 1978*, сир., p. 516, 518; пер., p. 517, 519, § 19–21).]

[98] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 19. [*Berti 2005*, сир., p. 236; пер., p. 241, § 6).] Ср. с Иоанном Дальятским, *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 295a: «Тому, что от благодати, последует умиротворение и услаждение, а тому, что от сопротивника — или блуждание и хладность движений, или смятение». [*Беседа* 6 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 160, § 9; пер., p. 161).]

[99] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 19. [*Berti 2005*, сир., p. 236; пер., p. 241, § 6).] О кругах ведения см. выше, с. 220–221.

[100] Отрывок вводится следующими словами: *ʾaqqeṗ mennāh dʾeggarṯā*.

[101] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 20. [*Berti 2005*, сир., p. 237–238; пер., p. 242, § 8).] Ср. с Иосифом Хаззайей (*Mingana 1934*, p. 174). [См. Иосиф Хаззайя, *Послание* 49 (в собрании посланий Иоанна Дальятского), *Beulay 1978*, сир., p. 518, 520; пер., p. 519, 521, § 24–26).]

[102] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 20. [*Berti 2005*, сир., p. 237–238; пер., p. 242, § 8).] Ср. Иоанн Дальятский, *Беседа* 3, Vat. syr. 124, f. 284ab, 286b, 287a: нашептывания бесов, приходящие извне; и *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 296b; *Беседа* 7, Vat. syr. 124, f. 305a: видения огня, вызываемые демонами в уме и распространяющиеся на все внешнее творение.

[103] Ср. с Иосифом Хаззайей, (*Mingana 1934*, p. 174): «Все, что ни являлось бы вне тебя в этих формах, есть заблуждение бесовское». [См. Иосиф Хаззайя, *Послание* 49 (в собрании посланий Иоанна

Дальятского), *Beulay 1978*, сир., p. 518; пер., p. 519, § 24).] То же учение у Иоанна Дальятского, см. отрывки, упомянутые в предыдущих примечаниях.

[104] Ср. Иоанн Дальятский, *Послание* 36 (*Beulay 1978*, p. 402, § 4): «Храни [твои] двери [запертыми] с соблюдением [...] Друг мой, обнимай то, что твое».

[105] Ср. с Иосифом Хаззайей: *Mingana 1934*, p. 167; *Comn*. 3:19–24; и с Иоанном Дальятским: *Беседа* 3, Vat. syr. 124, f. 297b.

[106] Ср. с Иосифом Хаззайей: *Mingana 1934*, p. 174. [См. Иосиф Хаззайя, *Послание* 49 (в собрании посланий Иоанна Дальятского), *Beulay 1978*, сир., p. 518, 520; пер., p. 519, 521 § 24).]

[107] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 21. Ср. Иосиф Хаззайя, *Послание* 48 (в собрании посланий Иоанна Дальятского, *Beulay 1978*, p. 503, § 5).

[108] Ср. с Иосифом Хаззайей, *ibid.*, p. 505–507, § 12; *Comn*. 5:27.

[109] Об этом выражении см. выше, с. 114–115, прим. 103.

[110] Иосиф Хаззайя, *Послание* 48, *Beulay 1978*, p. 505, § 9. Употребление светоносных цветов в связи с созерцаниями немного отличается у Иосифа (в этом *Послании*) и у Нестория.

[111] Ср. с Иосифом Хаззайей: *Mingana 1934*, p. 156; *Comn*. 3:66. А также с Иоанном Дальятским: *Беседа* 8, Vat. syr. 124, f. 306a: «Затем, вместе со святым и божественным светом, она превосходным образом простирается среди всех простых и духовных [природ] и зрит их такими, какие они есть. И пребывает вместе с ними в видении, единении, подобии и их возглашении Трисвятого, коие есть изумление (*tahrā*) и непрестанное безмолвие и коие проистекает от всеобщей Жизни в живом огненном движении». [*Беседа* 8 согласно критическому изданию (*Khayyat 2007*, сир., p. 200, § 3; пер., p. 201).]

[112] Ркп. Notre-Dame des Semences 237, тетрадь 21, с. 19–20.

[113] Мф 5:8.

[114] См. Мф. 7:15.

[115] 1 Фес. 5:19.

[116] См. выше, на с. 260, прим. 37, отрывок из текста отречения Нестория.

[117] См. выше, с. 256–258.

[118] См. далее, с. 322.

[119] Несторий был учеником Иосифа Хаззайи — по крайней мере через писания последнего, — который сам был, как кажется, немного моложе Иоанна Дальятского. Я не встречал ясного различия между природой и славой в творениях Иосифа, которые дошли до нас; см. мою статью *Beulay 1972*, p. 31–32. [Тем не менее следует отметить, что Иосиф Хаззайя в *Книге вопросов и ответов* (*Вопросоответ* 1) проводит строгое различение между Божественной природой, волей и действием и указывает на то, что Бог присутствует в творении только посредством Своей воли и действия (ркп. Baghdad, Chaldean Patriarchate of Babylon 131 (*olim* Diyarbakir 100), f. 7r–10v).]

[120] [Эта глава названа в книге *Berikhisho'*. Однако в действительности Рюкер, на которого ссылается Бёлэ, пишет о «Bêhîschô' aus dem Kamûlē-Kloster» (*Rücker 1936*, p. 41), а вовсе не о «Berikhisho'». Подобная ошибка встречается также в *Blanchard 2001*, *Blanchard 2011*. Поэтому мы во всей книге заменили Брих-Ишо на Бех-Ишо. Эта путаница, вероятно, вызвана тем, что, помимо схожести имен, как Брих-Ишо, так и Бех-Ишо подвизались в монастыре Иоанна Камульского; оба были, судя по всему, учениками Мар Шамли, духовным отцом которого, согласно гипотезе Сабино Кьяла, был Иосиф Хаззайя (*Chialà 2012*, p. 46–47). Брих-Ишо является автором *Мемры о духовном житии Мар Шамли*, известной в ряде рукописей. Ее английский перевод см. в *Coakley 2016* (имя автора жития Коакли передает как *Брикишо*). В настоящее время готовится русский перевод сочинений Бех-Ишо и Брих-Ишо.]

[121] *Assemani 1725*, p. 275; *Duval 1907*, p. 232; *Rücker 1936*, p. 41–42. [Рюкер пишет о 7 трактатах (*Rücker 1936*, p. 42). Однако, если быть более точным, то Бех-Ишо Камульскому принадлежит *Книга об иноческом житии* в шести беседах, небольшое собрание *Глав о ведении* и один *Гимн* (*Chialà 2012*, p. 46–47). Тексты сохранились в четырех рукописях: Catholic University of America (The Institute of Christian Oriental Research) syr. 18; Maria Laach Abbey Ms. syr.; Trichur,

Chaldean Syrian Church 16; BL Or. 4527. Существует английский перевод *Бесед* 3–6 в неизданной диссертации *Blanchard 2001*. Перевод отрывков из *Бесед* 4 и 5 см. в *Blanchard 2011*.]

[122] Именно под впечатлением от жизни монахов этой обители Иосиф Хаззайя попросил крестить его; см. Ишоднах Басрский, *Книга целомудрия* 126 (*Bedjan 1901*, p. 510).

[123] *Rücker 1936*, p. 49–51.

[124] *Ibid*., p. 42.

[125] См. выше. с. 147.

[126] См. *Послание* 48 (в собрании посланий Иоанна Дальятского, *Beulay 1978*, p. 501–507). Сравнение цвета души с цветом сапфира и неба соответствует в нем месту Чистоты (см. также *Сотн*. 5:27); сравнение с луной соответствует Ясности и созерцанию телесных существ; сравнение с солнцем — состоянию души, созерцающей Суд и Промысел (*Сотн*. 5:65) или Святую Троицу.

[127] Единственным нашим источником по данной теме, по-видимому, является *Assemani 1725*, p. 275, который цитирует *Каталог* Авдишо Нисибинского: «Бех-Ишо Камульский составил *Книгу об иноческом житии* (*dayrāyūṯā*)» («Behjesus Camulæus composuit Librum de instituto monastico»).

[128] *Беседа* 17, Harvard syr. 42, f. 15b, col. 2 – 18a, col. 2, и Vat. syr. 124, f. 334a–343b.

[129] Такие смиренные уверения часты у Иоанна Дальятского.

[130] Harvard syr. 42, f. 16a, col. 2.

[131] Ibid., f. 17a, col. 2.

[132] Ibid., f. 16b, col. 1. Цитируется у Бар Эбройо, *Этикон* IV, 15, 6. Поскольку эта цитата сопровождается словами «другой гностик сказал ...», Бар Эбройо, вероятно, взял ее из беседы Иоанна Дальятского, потому что в той же главе *Этикона* приводится также другое его высказывание; см. ниже, прим. 134. О Бар Эбройо и Иоанне Дальятском см. мою статью: *Beulay 1971*, p. 264.

[133] Harvard syr. 42, f. 16b, col. 1.

[134] Ibid. Цитируется у Бар Эбройо, *Этикон*, *ibid*.

[135] Harvard syr. 42, f. 16b, col. 1. Не полностью в Vat. syr. 124, f. 334b.

[136] Harvard syr. 42, f. 16b, col. 1.

[137] Ibid., f. 17a, col. 2.

[138] См. далее, с. 322–323. Включение смирения Христа в «сущностное ведение» (*supra*, № 3) связано также некоторым образом с одним из пунктов отречения Нестория Нухадрского (см. выше, с. 260, прим. 37): «Ведь человечество Господа нашего, в отличие от Его божества, не является безграничным, безначальным и бесконечным» (*Braun 1902*, p. 306).

[139] Напомним, что сотницы Иоанна Дальятского, по-видимому, утрачены.

[140] В изречении № 2 говорится о ве́дении созданий во свете Божием и благодаря ему, и предшествование, о котором там сказано, является предшествованием онтологическим. То же замечание касается изречений № 4 и № 5. Изречение № 3 вызывает в памяти написанное у *Bouyer 1974*, p. 483–484, о «вечном человечестве Слова». Что касается изречения № 7, то в нем утверждается, что мистическое видение (во свете и через свет Бога) может быть гораздо более интенсивным, острым и проницательным, чем зрение телесное.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СООБЩЕНИЯ О СОБОРАХ ЦЕРКВИ ВОСТОКА КОНЦА VIII – НАЧАЛА IX ВВ.

Настоящее приложение значительно расширено по сравнению с изданием 1987 г., в котором под заголовком «Отчет о восточносирийском соборе 786/787 г.»[1] был опубликован лишь французский перевод отрывка VII, 13 из *Христианского права* Абу-ль-Фараджа Абдаллаха ибн ат-Таййиба аль-Ираки. Нами были включены все известные на сегодняшний день упоминания о соборах Церкви Востока, собиравшихся при католикосах Тимофее I (780–823 гг.)[2] и Ишо бар Нуне (823–828 гг.)[3]. Споры, охватившие Церковь Востока в тот период, затрагивают целый круг вопросов, связанных с оценкой посмертного состояния людей, мистико-аскетическим учением о созерцании Бога, причастием божественной природе/славе, христологической проблематикой и триадологией. К сожалению, полные деяния этих соборов не дошли до настоящего времени, по этой причине все приводимые ниже свидетельства носят довольно отрывочный характер. С другой стороны, многие сохранившиеся сочинения осужденных подвижников до сих пор критически не изданы и не переведены на современные европейские языки. В этой связи следует отметить недавнюю монографию В. Берти[4], посвященную анализу антропологических взглядов католикоса Тимофея I, которые очевидно находились в противоречии с учением о человеке современных ему восточносирийских мистиков. Все сказанное затрудняет на данный момент полноценную реконструкцию этих богословских споров (с известной долей осторожности их можно датировать 770–790 гг.)[5], поэто-

му мы посчитали возможным не обсуждать приводимые источники, а дать им лаконичную, но достаточную для их понимания характеристику.

Согласно Авдишо Нисибинскому († 1318), Иоанн Апамейский, Иосиф Хаззайя и Иоанн Дальятский были анафемствованы Тимофеем I на соборе, созванном им в 174 г. по Хиджре (20 мая 790 г. Р.Х. – 9 мая 791 г. Р.Х.), и это решение было подтверждено им на другом соборе, созванном в 189 г. по Хиджре (8 декабря 804 г. Р.Х. – 27 ноября 805 г. Р.Х.). Однако в более раннем источнике, *Книге целомудрия* Ишоднаха, митрополита Басры, датой их осуждения называется 170 г. по Хиджре (3 июля 786 г. Р.Х. – 22 июня 787 г. Р.Х.). Тем не менее уже при следующем католикосе, Ишо бар Нуне, анафемы были сняты и монахам разрешалось читать книги этих подвижников. Точная дата проведения этого собора неизвестна, можно лишь отметить, что он прошел между 823 и 828 гг.

Первым по времени свидетельством «мессалианских споров» в Церкви Востока является *Послание* 50 Тимофея I, содержащее *Апологию Нестория Нухадрского* (вероятного ученика Иосифа Хаззайи), в которой он отрекается от ереси т. н. мессалианства. Некоторые формулировки в этом документе перекликаются с анафематствованием, которое дошло благодаря Ибн ат-Таййибу аль-Ираки.

Краткие жития Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского из *Книги целомудрия* Ишоднаха Басрского также являются сравнительно ранними из дошедших до нас документов и близкими по времени к описываемым событиям. По мнению Ж.-М. Фиэ, *Книга целомудрия* была написана в 860–870 гг.[6], тем самым ее отделяет менее 50 лет от собора Ишо бар Нуна, решения которого должны были быть еще хорошо памятны.

Анонимное толкование на *Главы о ведении* Раббана Афнимарана, восточносирийского мистика VII в., содержит свидетельство полемики по вопросу о том, может ли человечество

Иисуса Христа созерцать Его Божество. Датировка этого толкования неизвестна. Самая ранняя рукопись, содержащая его, датируется XIV в. Очевидно, что само толкование было составлено в тот период, когда полемика в Церкви Востока вокруг учения мистиков была еще актуальной[7].

Следующие два текста принадлежат Абу-ль-Фараджу Абдаллаху ибн ат-Тайййибу аль-Ираки († 1043), иеромонаху, врачу и секретарю двух католикосов Церкви Востока, Иоанна VI бар Назука (1012–1022 гг.) и Илии I (1028–1049 гг.). Они сохранились в составе канонического сборника *Христианское право* (тексты VII, 13, 15), написанного в начале первой половины XI в. Первый из них (VII, 13) является наиболее полным описанием претензий, которые были у восточносирийской иерархии к мистико-аскетическим писателям. Второй отрывок (VII, 15) представляет собой краткий парафраз соборного послания, полностью дошедшего в составе *Номоканона* Авдишо Нисибинского.

Не менее важным источником является упоминание предмета этих богословских споров в *Книге собеседований* Илии, епископа Нисибинского († 1046) с везиром Абу-ль-Касимом аль-Хусайном ибн Али аль-Магриби, который пытался доказать последнему строгий монотеизм Нового Завета. Согласно Мар Илии, их первая беседа состоялась в пятницу, 15 июля 1026 г.

О том, что рассматриваемая полемика и соответствующая проблематика были известны в кругах Сирийской ортодоксальной церкви, может служить ироничное замечание Григория Абу-ль-Фараджа бар Эбройо († 1286), который в своем богословском компендиуме *Светильник святилища*, говоря о Тимофее I, замечает, что тому следовало бы отличать телесные глаза, которые не могут видеть ничего бестелесного, от очей души, которым это дозволено.

Наконец, спустя полтысячелетия Авдишо Нисибинский в своих творениях сохранил для нас соборное послание католикоса Тимофея I и единственное известное упоминание о соборе

Ишо бар Нуна, на котором были сняты анафемы, наложенные предыдущим предстоятелем Церкви Востока. О том, что снятие анафемы действительно состоялось, могут свидетельствовать многочисленные творения Иосифа Хаззайи[8] и Иоанна Дальятского[9], которые Авдишо перечисляет в *Каталоге книг церковных*, не говоря о том, что они входят в списки запрещенных книг.

Этими немногими первоисточниками и сторонними свидетельствами ограничиваются все известные на текущий момент сведения о той богословской полемике, которая затронула Церковь Востока во второй половине VIII и начале IX вв. Однако, по мере издания и перевода текстов восточносирийских подвижников, остается надежда обрести более ясное понимание, какие вопросы на самом деле являлись ключевыми в этих спорах.

А. М. Преображенский

1. КАТОЛИКОС ТИМОФЕЙ I. ПОСЛАНИЕ 50[10]

Другие каноны, установленные католикосом Тимофеем вместе с митрополитами [*и*] *епископами, и отправленные ими к святому Ефрему для всей Эламской епархии*

Тимофей Аксенайя[11], католикос и патриарх, в любви к Богу, нашему воскресителю, вместе с епископами большой епархии [своего] патриарха, священниками и верующими православных городов[12], [пишет к] епископу Божьему Ефрему, митрополиту Бет Лапата, [а также] монахам, епископам, пресвитерам и [всем] верующим, которые относятся к Эламской епархии. Мир и спокойствие да снизойдут на вас во Христе, свет Его вечен.

Ваше письмо, доставленное нам скромным пресвитером Авраамом, монахом, мы получили и прочли с большой радостью, о отцы наши и братья наши; и Христу, который Господь

наш и Бог наш[13], Тот, кто есть причина всего благого[14], кто плотью Своею уничтожил средостение между [нами] и [положил конец] вражде[15], мы поклонились, вознесли хвалу и принесли жертвы восславления и восхваления в Его честь. Мы восславили также и великое рвение и заботу, которое вы выказали сейчас, [как делали] и во все времена, в отношении защиты канонов, которые суть пути, ведущие к небесам, и тропы, приводящие к царству Бога, который спас нас от власти тьмы и привел к царству Сына Его возлюбленного.

Кто больше вас, о дорогие братья, ответствен за Божию Церковь? Ведь вы — те, чья добродетель во всех прошлых поколениях подобно лучам солнца озаряла твердь Православной [Церкви]. Вы суть те, кто всякий раз, подобно звездам [, освещающим] небосвод, излучали свет для церкви Божьей. Также ведь не одними голыми пустыми словами, а больше своей собственной кровью, некоторые из вас украсили Православную Церковь и прославили [ее]. Ничуть не удивительно, что вы, которые подтвердили правоту Церкви своей собственной кровью, своим словом и рвением утвердили и укрепили ее каноны[16]. Поэтому также и мы в едином согласии разума приобщились к вашему прекрасному усердию в богоугодных делах[17], которыми оберегается венец Церкви, что исполнен благодати: мы установили столпы наших помыслов, прочно и без колебаний, на камне истины церковных канонов и ограничений, — тех, что были установлены отцами, апостолами и епископами в прежние времена, будь то греки, или сирийцы, или персы, — и в особенности в [столь важном] сегодня обсуждении вопроса[18] о порядках и об ограничениях, о которых писал католикос и мученик Аба в шестом своем послании, озаглавленном *Практика*.

Ведь после упокоения Хнанишо, прошлого патриарха[19], светлая ему память, [отправившегося] от земного [мира] к небесам, мы, как прекрасно известно каждому, созвали [собор], как того требуют порядки отцов, разослав вестников с посланиями,

[пригласив] и Ваше Высокопреосвященство, и остальных утвержденных митрополитов и епископов. Они пришли [в ответ] на отправленный в соответствии с канонами призыв: одни [явились] лично, другие [прислали] свое [письменное] согласие. Однако [были и] такие, кто не [смог явиться] лично, и также и не [смог прислать] свое согласие, опоздав по небрежности, либо по [неким] уважительным причинам, как произошло и с Вашим Высокопреосвященством, которому довелось это перенести, — и, отметим[20], [так случилось] и на рукоположении Хнанишо, светлая ему память, и на посвящении, которое произошло недавно[21]. И те, кто пришли, ответив на призыв, быстро произвели рукоположение патриарха. Вы же, не явившись по небрежности, были обеспокоены и воздерживались от общения с патриархом на протяжении почти двух лет. Дабы впредь — ни в наши дни, ни после нас — не происходило ничего подобного этому, и ни [по] небрежности одних, ни [по] поспешности других, в Церкви не случился раскол и не произошло разделение, мы учреждаем это ограничение и утверждаем его в каноне [, идущем от] слова Божьего, и да никто не посмеет нарушить слово Бога, Который держит власть на небе и на земле и правит [ими].

Правило первое

Когда патриарх покидает временную жизнь, епископ Кашкара и другие епископы его большой епархии, должны явиться в православные города[22], написать [там послание] с согласием[23] этих городов и отправить его: в первую очередь митрополиту Элама и тамошним епископам, затем — [митрополиту] Басры[24], [а после —] прочим [митрополитам и епископам], которые утверждены в послании [под заглавием] *Практика*, — [с тем чтобы] попросить их срочно явиться на рукоположение [нового] патриарха.

Епископы и жители [православных] городов — по слову Бога, что держит власть на небе и на земле, — не имеют права провести избрание, утверждение и рукоположение [нового] патриарха, прежде чем явится митрополит Элама и [другие] митрополиты, указанные [в послании *Практика*], каждый — с тремя епископами от своей епархии, либо пока они не пришлют свое согласие, написанное собственноручно.

Если же они осмелятся дерзнуть преступить это ограничение, то будут отлучены и изгнаны[25] [прочь] от той Церкви, что на небе, и [той] Церкви, что на земле, вместе с порождением своей дерзости, то есть, — своим грехом, который они совершили, [преступив через] слово Господа нашего.

В свою очередь и митрополит Элама, вместе с [прочими] митрополитами, указанными [в послании *Практика*], и епископами, не должны пренебрегать явиться лично немедля либо послать [свое письменное] согласие к своим братьям, после того как получили послание от епископов [их] епархии и жителей [правоверных] городов, [в противном случае] они не будут иметь права [участвовать в назначении нового патриарха], — по слову Бога, что держит власть на небе и на земле.

Если же они ни лично, ни посредством [своего письменного] согласия не станут взаимодействовать со своими братьями, то будут отлучены и изгнаны от той Церкви, что на небе, и [той,] что на земле, по слову Господа, что владеет всем. Те же, кто явился на собор в соответствии с канонами, вправе действовать в соответствии с законом и порядком.

Правило второе

Прежде чем тот, кто был избран, встанет во главе их, епископы и митрополиты не вправе требовать от него [никаких благодарственных даров], помимо [того, что указано в] законах: ни [епископских] кафедр, ни монастырей, обителей отцов, —

никакой взятки вообще — ни большой, ни малой, ни перед его рукоположением, ни после рукоположения.

Также и верующие [правоверных] городов не вправе требовать от него для себя ни подарков, ни почестей.

Тот же, кто даст или пообещает, — так же, как и тот, кто потребовал что-то подобное для себя, — если это епископ или митрополит, то он должен быть лишен своего сана; если же он [простой] верующий или служитель прихода, он должен быть отлучен от Церкви по слову Господа Вседержителя.

Правило третье

Тот, кто не наделен благочестием, не процветает в чистоте своего разума, не испускает лучи кафолической веры и не [отличается] знанием Писаний, не может быть избран и не должен [даже] намереваться [поступить] на эту богоугодную службу.

Те же, кто [тем не менее] изберут человека, [своим обликом] подобного этому, заслуживают суда, а тот, кто сам себя выдвинул, будучи далеким от такого рода достоинств, заслуживает огня.

Правило четвертое

По решению Господа нашего, всякий из епископов, монахов и [простых] верующих, кто был осужден за ересь мессалианства или подобную ей, не вправе [после этого] занимать свою должность, принимать участие в [жизни] Церкви и [совершении] таинств, пока он письменно не проклянет это вредное учение перед церковной общиной.

Мы подтверждаем эти слова, словно царской печатью, жемчужинами слов Абы, католикоса и мученика.

Каноны католикоса Абы, установленные в [*его*] *шестом письме, озаглавленном «Практика»*[26]

«Предписываем и утверждаем — я, патриарх Аба, и мы, митрополиты и епископы, — связываем и заклинаем именем вечной[27] силы Отца, и словом Его вечного Сына, и властью Его Святого Духа, чтобы ни один человек из [числа] обвиненных и проклятых, — [из тех, что] неистовствуют [, находясь] под предводительством[28], любят себя самих, любят деньги, что любят наслаждения больше, чем любят Бога, — не вправе занять мой престол после моей кончины, предводительствовать и управлять делами патриархата.

Напротив, епископам епархии кафолического престола следует послать [письмо] с их[29] согласием и [согласием] двух правоверных городов к митрополиту Бет Лапата — если тот был рукоположен в соответствии с канонами и при нашем согласии, [данном] перед нашей кончиной[30], а после этого — [к митрополиту] Прата, а после — Арбелы, а после — Кархи де Бет-Слох.

Пусть они явятся в [правоверные] города вчетвером или по меньшей мере трое из них, вместе с епископами епархии [патриаршего] престола, [взяв с собой] по три епископа от каждой из этих четырех названных епархий, и справедливо, [используя] согласие двух городов, изберут того, кто свободен от притворства, [кто будет] усердно блюсти совершенную веру, кто будет проповедовать истинное учение, беречь каноны церкви Кохе больше собственной жизни, [кто будет] управлять мудро, со всем благочестием и благоразумием.

Пусть они рукоположат его в церкви Кохе по традиции наших святых отцов и возведут на престол католикоса, дабы он занял наше место после нашей кончины. Пусть благосклонность Святой Троицы, что исходит отовсюду, оберегает его, помогает ему и придает ему сил [, дабы он мог] стоять во главе христианского народа во славу Бога, и Христа, и Его Святого Духа.

Если же после моей кончины [все] будет сделано иначе, не так, как мы повелели, распорядились и определили, то гнев Божий падет с неба на тех, кто поступил иначе, и на всех, кто им содействовал. Аминь от всего христианства».

Эти [постановления], касающиеся канонов [, установленных] отцами и [утвержденных на] соборах [были изложены], дабы преподать их [вам] сейчас в сокращенном виде[31]. То, чего здесь не хватает, мы дополним, когда того пожелает Бог, когда созовем всеобщий собор отцов [и епископов] — либо у вас, либо у нас.

Мы хотим, чтобы вы, возлюбленные наши [братья], знали также и то, что — не приведи Господь! — вовсе не из гордыни и не по небрежению мы не явились к вам, но из-за восстановления церквей, что были разрушены[32], и по другим неотложным обстоятельствам. Ведь Бог Вседержитель распорядился [так, что] царь, да хранит его Бог[33], принял наше прошение о восстановлении [этих] церквей. [Прежде] же мы шесть раз обращались к нему по этому делу. Когда же будут устранены эти препятствия и [прочие] сдерживающие нас преграды, мы придем повидаться с вами и поприветствовать вас [от имени] Бога.

Да поддержит Он вас, дабы во все дни своей жизни вы могли исполнять Его волю. Будьте здоровы и молитесь о нас! Да пребудет с вами благодать. Аминь!

Я, патриарх Тимофей, католикос по милости [Божией], подписываюсь[34] и ставлю печать.
Я, Сергий, митрополит Прат Майшана[35], подписываюсь и ставлю печать.
Я, Брих Баройех, епископ Кашкара[36], подписываюсь и ставлю печать.
Я, Иоиль, епископ Хирты[37], подписываюсь и ставлю печать.
Я, Григорий, епископ Заба[38], подписываюсь и ставлю печать.

Я, Иоанн, епископ Пероз-Шапура[39],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Даниил, епископ Бет-Дарайе[40],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Слива Зха, епископ Тирхана[41],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Шувхальмаран, епископ Шены[42],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Гавриил, [епископ] Арзуна[43],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Савришо, епископ Нихаванда[44],
подписываюсь и ставлю печать.
Я, Биро, пресвитер и архидьякон католикоса[45],
подписываюсь и ставлю печать.

Закончились каноны, установленные святым патриархом Тимофеем и епископами, которые были с ним. Они были отправлены ради [всеобщего] примирения святому Ефрему, митрополиту Элама.

[*Апология Нестория*[46]]

Также от него[47] [дошел] список того, что [содержится] в документе[48], потребованном[49] у Нестория, епископа Бет Нухадры, осужденного за [ересь] мессалианства, а также того, что было сообща решено собравшимися[50] и святейшим патриархом Мар Тимофеем, который впоследствии дал ему хиротонию епископства в 174 г. правления арабов[51].

«Я, Несторий, священник и монах из монастыря Мар Йозадак[52], свидетельствую, что, после того, как я был призван[53] святейшим отцом общины, Мар Тимофеем, католикосом-патриархом, для совершения служения епископа Бет Нухадры,

из-за некоторых нелицеприятных толков и злых слов, что были произнесены обо мне некоторыми людьми перед его святейшеством, Мар католикос [Тимофей], дабы я оправдал мой благочестивый облик[54], не запятнанный обвинениями, выдвигавшимися против меня, попросил меня [составить сию] апологию и исповедание [веры]. Апологию [для защиты] от несправедливых обвинений, что были произнесены перед его святейшеством многословными устами и несдержанными языками, исповедание же — ради защиты той веры, что исповедуется во всей кафолической Церкви с начала времен, и ради заботы о Божьих законах и заповедях, что были определены и установлены животворящими устами Господа Бога нашего Иисуса Христа.

Прежде всего, я произнесу речь об истинной вере, той, что я держу в своем сердце и исповедую своими устами — как сокровенно, так и явно, перед Богом и перед людьми, ту, что представляет из себя [нижеследующее][55].

Я верую во единую божественную природу, безначальную и нетварную, которая из ничего привела к бытию все, непостижимую, бесконечную и бесстрастную, которая познаваема в трех равных неразделимых ипостасях — Отца, Сына и Святого Духа — и в определенных неизменных свойствах этих ипостасей; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога, который в божестве Своем рожден от Отца прежде всех веков[56], в человечестве же Своем от Духа Святого и Марии Девы зачатого и рожденного без брака; Того, Кто в человечестве Своем от семени Авраама и Давида, согласно предсказанию пророков, сущий и знаемый, в божестве же Своем Бога совершенного от Бога совершенного, Который в конце времен в мир пришел во плоти, дабы спасти грешников и даровать им вечную жизнь[57].

Кроме того, я отстранял, отвергал и отметал всякие ереси, которые отходят и отклоняются от этого здравого исповедания, будь то [такие ереси,] которые признают Христа лишь Богом, отрицая природу и ипостась Его человечества, как [то делают]

маркиониты и манихеи; будь то [ереси], что исповедуют лишь Христа-человека, отвергая природу и ипостась Его божества, как [то делают] древние и современные иудеи[58], а также как Павел Самосатский и Фотин Галатский.

Я анафематствую те [ереси], что творят нечестие как в отношении Его божества, так и в отношении Его человечества, исповедуя то единую ипостась и природу, то одну ипостась в двух природах, как [то делают] севериане и те, кто в своем скудоумии собрались на Халкидонском [соборе], и подобные им — те, кто противоречат друг другу так же, как [они противоречат] истине.

Я анафематствую все дурное мнение мессалиан, которые, богохульствуя, иногда говорят, что божество Единородного бывает видимо Его человечеством, а иногда — что Его человечество простое и несоставное, — как [то делает также] нечестивое и безбожное учение манихеев.

Ведь божественная природа бестелесна, беспредельна и невидима для всех творений. Природа же и существо человечества Господа нашего телесна, ограничена и видима для всех разумных [существ]. Поэтому невозможно увидеть природу Его божества.

Ведь человечество Господа нашего, в отличие от Его божества, не является безграничным, безначальным и бесконечным; в отличие от Слова и Духа его можно увидеть, оно тварно и телесно и не соприродно Отцу, — поэтому и не может человечество Господа нашего видеть Его божество так, как Сын-Слово и Дух Исходящий [видят] божественную природу. «Не было, чтобы кто-то видел Отца», — говорит Господь наш, «лишь тот, кто рожден от Бога», — либо исходит бесконечно[59], — «тот видит Отца»[60].

Поэтому я анафематствую всех тех, кто [когда-то] держался, или держится, или готов держаться пагубного учения, подобного этому, воображая себе [такую] изменчивость и перемену природ Господа нашего Иисуса Христа.

Таким же образом я во всеуслышание анафематствую[61] всех тех, кто утверждает, что человечество Господа нашего разреши-

лось от составности и стало простым и несложным духом. Ведь, по слову Господа нашего, сказавшего апостолам: «Осяжите Меня и узнайте, что дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня»[62]. И также к Фоме: «Простри руку твою и вложи в бок Мой, простри перст твой и посмотри руки Мои»[63]. И: «Когда придет Сын Человеческий на облаках небесных»[64]. И [речение] ангелов к апостолам: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восшедшим на небо»[65]. И [также] такое [речение]: «Они воззрят на Меня, Которого пронзили»[66].

Я [анафематствую] утверждающих, что возможно, чтобы в этом мире настало совершенство, и, думая [так], пренебрегают святыми божественными таинствами, осмеливаются преступать церковные каноны и определения; и также тех, кто говорит, что души, после своего исхождения из тел, [продолжают] чувствовать и узнавать, действовать, восхвалять и возрастать: тогда как [в действительности] они неспособны ни на что из этого, пока не облачатся [вновь] в свои тела.

Все это устами [своими] и сердцем[67] я утверждаю[68] перед Богом, Христом Его и Его Святым Духом, [дабы доказать], что я совершаю сие и тайно и явно и что я чужд всем тем, кто придерживаются [этих заблуждений] тайно или явно. Если же — не приведи Господь! — я впаду в одно из них в разуме (*re'yānā*) или деянии, то да соделаюсь я чужд Богу и всем божественным чинам и порядкам[69], то есть всей достославности христианства, — удерживающему, по слову Божьему, власть на небе и на земле[70] и управляющему [ими].

Я поставил подпись и скрепил печатью этот договор и устав пред поклоняемой Троицей, Владычицей всех благ, во свидетельство любви ко Христу:

Иоанн, митрополит Нисибинский[71],
Несторий[72], митрополит Ассирии,
Вениамин, епископ Балада[73],

Авдишо, епископ Кфар Замре[74],
Давид, епископ Хениты и Хевтона[75],
Авдишо, епископ Марги[76],
Моисей, епископ Тайманы[77],
Иоанн, епископ Гаукая[78],
Григорий из Заба,
Шалита из Дамаска,
Слива Зха из Тирхана,
Гавриил из Бет Калы[79].

2. ИШОДНАХ БАСРСКИЙ. КНИГА ЦЕЛОМУДРИЯ, 126[80]

Святой авва Иосиф Хаззайя, также [*именуемый*] *Авдишо*

1. [...] Он же [Иосиф Хаззайя] не прекращал труд [свой] по составлению книг. Был у него брат по плоти, называвшийся Авдишо, придя из Нимрода, своего града, воспринял крещение и стал иноком. С того времени он писал все свои книги под именем своего брата Авдишо. Составил он четыре мемры в своих сочинениях, которые не были одобрены учителями Церкви, и Мар Тимофей созвал собор и анафемствовал его в год сто семидесятый царства [сынов племени] Бану Хашим. Всякий может узнать, откуда Иосиф Хаззайя воспринял [свое] учение, из истории о нем, которую записал Несторий, епископ Бет Нухадра. Я полагаю, что причиной [анафематствования] католикосом была зависть. Бог же ведает истину.

2. После сего он управлял монастырем Маргана[81] очень длительное время, и, будучи еще игуменом, почил он в глубокой старости. Братия погребли его в обители Мар Аткена, до поры пока Господь не придет воскресить его. Пусть же его молитвы и молитвы всех святых, упомянутых в сей книге, будут стеной и защитой[82] жалкого ее создателя и его родителей. Аминь.

3. ИШОДНАХ БАСРСКИЙ. КНИГА ЦЕЛОМУДРИЯ, 127[83]

Святой Мар Иоанн, который основал монастырь в области Карду и жительствовал в горах Бет Дальята

1. Он происходил из местности Бет Нухадра, и он прочел все книги, [обучаясь в церковной] школе. Он постригся в монахи в обители Мар Йозадак и прилепился к блаженному Стефану, ученику Мар Иакова Хаззайи и Раббана Афнимарана. Иоанн имел двух братьев по плоти, Сергия и Феодора, которые также стали монахами.

2. Он оставил киновию, дабы жительствовать в горах Бет Дальята, где он вместо хлеба вкушал плоды виноградных лоз. Он написал множество книг об иноческом житии. Позже он пришел и остался в горах Карду, близ селения Аргул. Вокруг него собрались [несколько] братий, и он построил обитель.

3. Однако составленные им книги не были одобрены католикосом Тимофеем, который собрал собор и анафематствовал его за то, что он в своей книге утверждал, будто человечество нашего Господа видит Его Божество.

4. Дожив до глубокой старости, он собрал верных и иноков и преподал им наставления относительно своей обители. Тогда же он отошел к нашему Господу, и его тело было положено в его обители.

4. РАББАН АФНИМАРАН. ГЛАВЫ О ВЕДЕНИИ, 90[84]

Один только есть из сотворенных, кто постиг и понял оную Непостижимость: Тот, в Ком Непостижимый возжелал показать Себя и неограниченность естества Своего. Не так, что

Он заключил под пределом непостижимость Свою, но что Он возвысил Разумного (*yaddū ʿtānā*) [т. е. Человека] на высоту непостижимости, ибо [Разумный] приял степень Божества.

Толкование. «Один только есть из сотворенных»: Человек Господа нашего, Которого взял Бог из рода сотворенных. «Кто постиг и понял оную Непостижимость»: в том, что [Человек] соединился с Божеством [в] единство одной воли, и власти, и господства, и сие есть то, что «в Нем возжелал Непостижимый показать Себя и неограниченность естества Своего», — во власти, которую [Непостижимый] подал Ему, чтобы Он сотворил очи слепому, рожденному [таким] от чрева матери своей[85], и воззвал мертвых — и они восстали бы при слышании гласа Его[86], — и очистил прокаженных волею Своей[87], и укротил моря, и успокоил ветры повелением Своим[88], и изгнал мятежных демонов во внешние пределы[89], и малым [количеством] хлеба насытил тысячи[90], — а относящееся к сему (*d-hāy*) принадлежит одному лишь Богу, разрешающему долги и оставляющему грехи, и возвышающему любящих Его и хранящих заповеди Его и вводящему их в небесные обители. А то, что он сказал: «Не так, что Он заключил под пределом непостижимость Бога, соединившегося с Ним [с Человеком Иисусом], но что Он возвысил Его [Человека] на высоту непостижимости, ибо [Человек] приял степень Божества», — святой показывает в этой главе недалекость[91] ведения тех, кто говорит, что человечество Господа нашего не видит Его Божества. Сие же говорят [те], кто знает одно телесное видение плотским оком, видения же духовного, которое есть [видение] в Духе [и] которое есть совершенное ведение, они не знают. Видит же человечество Господа нашего Его Божество тем способом, который показал святой возгласитель сих глав, и у гностиков, просветленных умом (*mad ʿā*) и мудрых в божественных [вещах], нет сомнения относительно того, что я показал и изрек в сей изумительной главе.

5. АБУ-ЛЬ-ФАРАДЖ АБДАЛЛАХ ИБН АТ-ТАЙЙИБ АЛЬ-ИРАКИ. ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВО VII, 13[92]

1. Католикос Тимофей отлучил (*qaṯrasa*)[93] Иоанна, известного как Дальятский, Иоанна Апамейского и Иосифа [Хаззайю] на соборе отцов. Когда они собрались, он обсудил с ними тогдашние события и тьму, окутавшую то время, [сказав], что, если бы не милость Божия, люди были бы наказаны так же, как они были наказаны во дни потопа[94].

2. [На соборе] упоминалось, что некие монахи одевались в одеяния ангелов, но пили от [учения] мира [сего], и происходили из-за них удивительные заблуждения. Один из них, Иоанн Дальятский, сказал то, чему учит[95] Савеллий, и исповедовал относительно Сына и Духа, что они суть силы (*quwā*)[96], а не ипостаси (*ʾaqānīm*)[97]; и что Слово было названо «Сыном» не потому, что [рождено] от Отца, но потому что посредством Его Отец сотворил всё[98]; и что создание способно видеть своего Создателя.

3. Из числа этих [монахов] был и некий человек по имени Иосиф, который неоднократно говорил: «Если вы желаете получить дар Духа, то не склоняйтесь к молитве и церковной службе, но бегите и скрывайтесь в [таких] темных местах, где вы не услышите даже пения птицы». И не знал он, что Дух снизошел на Апостолов в виде света и при свете дня[99]. В некоторых местах он говорил: «Если человек достиг совершенства, он не нуждается ни в молитве, ни в псалмах, ни в чтении [Писаний], ни в труде (*ʾat-taʿab*)[100], ибо он [и так] достиг совершенства». И известно [его мнение], что тело Христа и кровь Его освящаются Духом[101] посредством непрестанной молитвы. О душе он говорил, что та сотворена вместе с телом[102] и прежде была с Богом[103]. Он часто клеветал против Божества и говорил: «Она [т. е. душа] видит [Его]». Но Отец говорил: «Не может увидеть меня человек

и остаться в живых»[104], а Сын — что лишь Он и Дух способны видеть Отца[105]. Как говорил Павел: «Никто из людей не видел Его в сем мире и не может видеть»[106].

4. Поэтому от тела Церкви были отсечены такие отцы, как Арий, Евномий, Македоний, Аполлинарий, Кирилл [Александрийский] и Севир [Антиохийский]; и они не были приняты так, как Афанасий [Александрийский] и Василий [Кесарийский], а также Григорий [Богослов], Диодор [Тарсийский], [Иоанн] Златоуст, Феодор [Мопсуестийский] и Несторий [Константинопольский]. Они предали анафеме Эфесский собор и Халкидонский собор, поскольку их участники сошлись на том, что две природы [Христа] суть одно.

5. Эти отцы вместе с Мар Тимофеем предали анафеме всякого, кто говорит, что человеческая природа Господа нашего видит Его божественную природу, и не есть одно из творений[107], и [постановили,][108] что души не воспринимают [мир посредством органов чувств] после [своего] отделения, пока не вернутся в свои тела[109], и что нет человека, который достиг бы совершенства в этом мире, кроме человеческой природы Христа[110]. Они предали анафеме всякого, кто внимал сочинениям упомянутого нами Иосифа, и [также] сочинениям Иоанна Дальятского и Иоанна Апамейского, и кто брал их в монастырскую библиотеку или в свою келью; он предан анафеме, даже если начинает и заканчивает молитву словами «Отче наш, Иже еси на небесех»[111].

6. Абу-ль-Фарадж Абдаллах ибн ат-Тайиб аль-Ираки. Христианское право VII, 15[112]

Тимофей: Новое сочинение не зачитывается, кроме как если сам патриарх рассмотрел его и поставил свою подпись, а с ним — и все митрополиты, епископы, священники и диаконы,

с которыми он держит совет. Точно так же, как царские динары не имеют силы, если на них не стоит имя царя, так и церковные сочинения не имеют силы без подписей патриарха и его ближайшего окружения. Так поступил Мар Савришо в отношении Хнаны Адиабенского, отвергнув его послания, [так поступил] и Ишойав в отношении дела Сахдоны и Исаии Тахальского, [так же поступили] и мы в отношении [Иоанна] Апамейского, Иосифа [Хаззайи] и Иоанна из Дальяты. Если патриарх имеет [касательно дела] малое представление, то он собирает епископов и богословов для рассмотрения того, что было ему написано, как и мы поступили, в своё время, с Ефремом, владыкой Гундишапура, Моисеем, священником и учителем, и Абу-Ноем, подписав их сочинения, ибо те [сочинения] были этого достойны.

7. КНИГА СОБЕСЕДОВАНИЙ МАР ИЛИИ, МИТРОПОЛИТА НИСИВИНА

Маджлис 1. *О единственности* [*Бога*] *и троичности*[113]

Приход везира — да помилует его Бог! — в Нисивин пришелся на пятницу, 26 джумада I прошлого, то есть 417-го, года[114]. Вошел я к нему в день субботний после сего, а до этого мне его видеть не доводилось. Он приблизил меня и почтил, усадил меня рядом с собой, и после того, как я призвал на него [благословение] и поздравил его с прибытием, я встал, чтобы удалиться. Он же остановил меня и сказал мне: «Знай же, что мне уже в течение долгого времени хотелось встретиться с тобой и о многом тебя [расспросить], и я хочу, чтобы твое присутствие и удаление твое от меня было по моему предпочтению».

Я ответил ему: «Слушаю и повинуюсь», призвал на него [благословение] и сел. [...]

(31.) Он сказал: «Ей-Богу, я уже радуюсь о христианах из-за того, что ты изложил о них, будь даже в [сказанном тобой] то, что

предполагает богословский спор и противоречие, по мнению тех мусульман, кто отвергает придание атрибутов Богу. Сказанное близко к тому, что я ранее полагал о них, но осталось еще одно подозрение — это их утверждение, что человек, воспринятый от Марии, есть Господь вечный, Творец, а не сотворенный, рожденный от Бога прежде веков. Что ты скажешь об этом?»

Я сказал: «Не исповедуем мы — да поддержит Бог везира! — что человек, воспринятый от Марии, есть вечный, Творец, а не сотворенный, и не [исповедуем], что он рожденный от Бога прежде веков, но исповедуем, что он сотворенный, новозданный, не отличается от всех остальных людей по своему существу, кроме как тем, что не ведает греха».

Он сказал: «Разве вы не принимаете [Символ] веры, который установили и записали триста восемнадцать [отцов]?»

(32.) Я сказал: «Напротив, принимаем его, как принимаем Евангелие, и величаем его, как величаем его [т. е. Евангелие]»

Он сказал: «А разве он не содержит в себе следующие слова: “Веруем во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, того, что видимо, и того, что невидимо, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога единственного, первенца всех творений, рожденного от Отца его прежде веков и не сотворенного, Бога истинного от Бога истинного, Сына сущности Отца его”?»

Я сказал: «Это — из провозглашенного [Символом] веры; нет сомнений в нем, мы принимаем его и не отвергаем его».

Он сказал: «Тогда необходимо для вас утверждение, что Иисус, который есть для вас человек, воспринятый от Марии, — Бог истинный, вечный, рожденный от Отца его прежде веков, и не сотворенный, в соответствии с тем, что подразумевает сказанное».

Я сказал: «Да поддержит Бог везира! Не необходимо это, потому что смысл, на который мы указываем, говоря “Господь”, не есть тот смысл, на который мы указываем, говоря “Иисус”. То, что мы имеем в виду, говоря “Иисус”, — это что

он человек, воспринятый от Марии, и если (33.) имя “Господь” относится к [имени] “Иисус”, а имя “Иисус” относится к [имени] “Господь” в нескольких местах, то это ради единства. И то, что мы имеем в виду, говоря “Христос”, — это два смысла вместе. И не “Господь” здесь “Иисус”, и не “Иисус” — “Господь”, потому что “Господь” — это вечное Слово, Он — вечный Творец, а “Иисус” — временной, новозданный. И наши слова “единственного, рожденного от Отца его прежде веков и не сотворенного, Бога истинного от Бога истинного, Сына сущности Отца его” относятся к “Господь”, который есть Слово, а не к “Иисус”, который есть человек, воспринятый от Марии. И поскольку дело обстоит так, то несостоятельно, чтобы был “Иисус”, который есть человек, воспринятый от Марии, вечным, превечным, Творцом, рожденным прежде веков, и не сотворенным. И то, что доказывает это доказательством ясным, это то, что мы исповедуем, что сей “Иисус”, который есть человек, воспринятый от Марии, не видел “Господа”, каковой есть Слово, и не увидит Его. Было, что во дни Хāрӯна ар-Рашӣда — да помилует его Бог! — появились среди христиан некие люди, которые (34.) исповедовали, что человек, воспринятый от Марии, видит Господа вечного. И собрал католикос того времени — имя его было Ṭӣмāтēōс — шестнадцать митрополитов и тридцать с чем-то епископов, и большое собрание из монахов, ученых, и примерных христиан и отлучил всех [тех людей]. И [собравшиеся] прокляли тех, кто считал, что “Иисус”, который есть человек, воспринятый от Марии, видел “Господа”, который есть вечное Слово, в сем мире или увидит Его в ином, видением глаза или видением ума[115]. И положились в этом на следование Закону, и избавили Творца Всевышнего от того, чтобы Ему придавался сотоварищем некто из сотворенных, какими-либо его свойствами самостными, часть которых есть видение Господа[116]. И если, при их исповедании того, что сей человек, воспринятый от Марии, есть благороднейший из созданий, с величием его благо-

родства, они отвергли то, что он, дескать, видел или увидит вечное Слово, соединившееся с ним, избавляя тем самым Божию сущность — величественно упоминание Его! — от того, чтобы Ему придавался сотоварищем в видении Его Самого кто-либо еще, кроме Него, (35.) ведь видеть — это атрибут, как же может быть вменено им в вину придание сотоварищем Божией Самости некоей иной самости, которая была бы Ей равна в самостности? И если бы не было у христиан доказательства о правильности их единобожия, кроме этого, то этого было бы достаточно».

Он сказал: «Ей-Богу, я обрадован тем, что ты изложил».

8. ГРИГОРИЙ АБУ-ЛЬ-ФАРАДЖ БАР ЭБРОЙО. СВЕТИЛЬНИК СВЯТИЛИЩА

Основание 3. *О богословии.*
Глава 6. *По причине чего Творец не видим для телесных очей.*
Раздел 3. *Опровержение мнения о зримости Творца.*
Параграф 2. *Ответы на основании свидетельств Писания*

[...] *Ответ на основании совокупных свидетельств Нового* [*Завета*][117]

Надлежит знать, что термин «ви́дение» иногда используется, когда речь идет о ви́дении телесными очами, а иногда — когда речь идет о ви́дении умными очами. Как сказал святой Евагрий: «Подлинное ви́дение умов[118] либо зримо чистым умом, либо возвещается словом мудрых»[119]. А то, что ви́дение, о котором сказано в Новом [Завете], указывает на [ви́дение] ума, [а не очей], известно из двух [вещей].

Первое: [это ясно] из того, что сказал Господь наш: «Видевший Меня видел Отца»[120]. И если бы Он требовал чувственного видения, то было бы необходимо, чтобы все, кто видит Сына, были бы и видящими (*ḥāzōyē*) Отца. И если бы это было у них,

то как же они сказали Сыну: «Покажи нам Отца, и довольно для нас»[121], — хотя и не были лишены возможности видеть Сына [по плоти] те, кто просил Его об этом[122]?

Второе: [это ясно] из того, что, если бы ви́дение, о котором идет речь, было чувственным, то Господь наш называл бы блаженными не чистых сердцем[123], а, скорее, чистых очами. И через это, опять же, легко разрешается тот запутанный вопрос, о который преткнулись несториане во дни своего католикоса Тимофея, когда одни из них говорили, что человечество Господа нашего подлинно видит (*meḥzā ḥāzyā*) Его Божество, а другие — что нет. И если бы они были приведены к различению телесных очей, не способных видеть ничего, кроме плотского, и душевных очей, не лишенных такой способности[124], то они не боролись бы друг с другом, так что напрасно друг друга отлучили. Ведь того, чтобы так или иначе узреть Бога духовно, все святые ожидают сподобиться. И если для подобных сим простых людей, некоторым образом усовершившихся, сей самый способ ви́дения не представляет собой чего-то невозможного, то для Человека, Который Свой для Бога настолько, что един с Ним[125], кто смеет признать это невозможным?

9. АВДИШО НИСИБИНСКИЙ. НОМОКАНОН IX, 6

О сочинителях книг[126]

1. Тимофей, богатый созерцаниями и всеми добродетелями, ясно пишет об этом в своем соборном послании, которое было составлено на соборе, созванном им в 174 году по Хиджре, и было подтверждено [им] на другом соборе, созванном в 189 году по Хиджре.

2. Тимофей говорил [в нем]: «В городе царства нашего победоносного царя[127], в котором мы совершаем служение на патриаршем престоле, [был] один префект, назначенный нашим

боголюбивым царем, ответственным над монетой, а также над печатью, которая вычеканивалась на драхмах и динарах в дни его правления. И [так происходит] не только в этом государстве, но в каждом государстве именно такой обычай, и именно такой порядок был и имеется сейчас.

3. И если найдется такой человек, который не является тем, кого царь назначил [ответственным] над чеканкой динаров и драхм, и он станет выбивать изображения и чеканить [монеты по своему усмотрению], пусть даже если это будут те же самые изображения, надписи и царские портреты [, что и на настоящих монетах], то это будет [считаться] подделкой. И даже если он будет чеканить [эти монеты] из чистого золота и лучшего серебра, [это не освободит этого человека от] суда и обвинительного приговора в соответствии с царскими законами за то, что [он сделал это] в тайне[128] и не поставив в известность [префекта], назначенного царем, а был пойман за негласной, скрытной чеканкой динаров и драхм.

4. Тот же порядок и в кафолической Церкви, той, что является престольным градом царства Царя Небесного. Префект — то есть некий слуга — есть [и] у Царя Царствующих[129] [, Царя] небесного, — тот, кому Он поручил [распоряжаться] над Своей царской монетой и печатью, с помощью которой отмечаются словесные динары царства Его; и на них вытесняется печать, наносится изображение, запечатлевается образ облика славы Его.

5. Это та печать, на которой, кратко говоря, [запечатлено] имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Тот префект, который этим управляет, — это некий патриарх, либо католикос, если кому-то приятнее называть и обозначать его так. Таким образом, на них напечатлевается Божий лик и Его образ.

6. Ведь первым делом [чеканится] то [изображение], которое в центре, — образ Того, в Кого верят, что Он существует. По-

сле сего уже [изображение] митрополита, и в третью очередь — епископа, и потом [за ним идут] священники, диаконы и прочие чины, которые вносят свой вклад в красоту Церкви.

7. Ведь эта печать налагается помазанием как благая основа Царства Небесного на тех, кто прежде всего через крещение будет причастен к страданиям Его и смерти Его, и воскресению Его, и величию славы Его, Царя Небесного.

8. Поэтому то, что создано его руками, — это сия печать и изображение. В первую очередь — патриарха. Подобно тому, как Господь, [Владыка] Царства [Небесного] сказал Петру: «Дам тебе ключи Царства Небесного»[130]. И Павел также, когда принял это повеление, подтвердил: «Ибо Бог поставил в Церкви прежде всего апостолов, а после пророков»[131].

9. И если кто-то без всякого повеления того, кому вверена эта печать и с ней монетное дело, посмеет или дерзнет изготавливать словесные динары, то даже если они будут выглядеть так же, как те самые начертания и изображения, и даже если на множество [этих динаров] будет нанесено лучшее Его изображение, но, так как без ведома Его и не по предписанию Того, кем создается печать — Царем Небесным, а скрытно и без всякого на то повеления, [гласящего,] что ему Он вверил дела царства, [этот человек] должен быть признан виновным на суде, а его сообщники — понести наказание.

10. Динары же, которые он отчеканил обманом, должны быть отвергнуты и брошены в огонь, [иначе] они не попадут в царскую казну. Когда эти динары, в которых был обнаружен шлак, переплавятся[132], они войдут в государственную[133] казну.

11. Так почему же порицаются несчастные персы?[134] Почему же их называют «серебром отверженным»[135], как и евреев? Не потому ли, что они поставили управлять кого-то не из тех, кто ответствен за царскую чеканку и [вытеснение] образа [на монете]?

[Не потому ли,] что они распоряжались по своему желанию, а не [руководствуясь] божественным повелением и решением? Какая же [еще] причина таких слов?

12. В Церкви Божией был [некогда] принят и существовал один древний обычай: никто из учителей не должен был даже думать[136] о том, чтобы по своему желанию высказать какое-либо мнение или написать какое-либо сочинение без указания или позволения того, кто держит кормило правления церковной общиной. И сообразно с этим поступали все, кто намеревался высказать мнение или написать какой-то труд.

13. И если они предавали писанию [свои] мнения или толкования, то прежде чем они достигали [других] членов общины, их следовало отправить к патриарху либо привести их [самим к нему]. А патриарх, если был на это способен, проводил проверку этих трудов, опираясь на свое разумение.

14. Затем, если [эти труды] заслуживали принятия и утверждения, он их немедленно принимал и утверждал. Но если они не заслуживали принятия, он их отбрасывал — как выбрасывают [мешающее] бревно с территории Церкви — и осуждал их. Так католикос Мар Савришо[137] поступил с сочинениями Хнаны Адиабенского[138], Ишойав[139] — с выдумками Сахдоны[140] и пустословием Исаии Тахальского[141], а мы — с богохульствами того [Иоанна] Апамейского и Иосифа [Хаззайи] и Иоанна Дальятского.

15. Если же разум патриарха не способен провести испытание, то он созывал для исследования [этих] книг и сочинений мудрых епископов и многоопытных учителей, и тогда в среде их общины они [вместе] выносили решение относительно этих трудов: либо об их принятии, либо об их порицании. Таков был обычай[142] прежних [патриархов], но так [поступают] также и в наше время.

16. Ефрем, глава Эламской кафедры и престола, а также досточтимый Раббан Моисей, пресвитер и учитель, и мудрый и про-

ницательный Абу-Ной, третий из них, так поступили с их сочинениями[143]: прежде чем они были увидены другими [членами общины], они послали их к нам, написав нам: «Проведи проверку сообразно со своим знанием и очисть их своей мудростью. Если они достойны принятия в церковную[144] библиотеку, дай распоряжение — и они будут приняты. Если же они не достойны [этого], то пусть они будут брошены в море или сожжены в огне». Эти боголюбивые мужи поступили так [, как следовало].

10. Авдишо Нисибинский. Сборник (*penqīttā*), [который есть] чин церковных постановлений

Книга 1. *Беседа* 1. *Глава* 10[145]

1. Католикос Мар Тимофей был поставлен в воскресенье 7-го числа ияра [мая] 1091 г. [по эре] греков, провел два собора за время своего [патриаршества][146], отлучил [Иосифа] Хаззайю, [Иоанна] Апамейского, [Иоанна] Дальятского и всех читающих их книги. Преставился же он в пятницу 9-го [числа] второго канона [января] 1134 г. [по эре греков].

2. Католикос Ишо бар Нун был поставлен в воскресенье 18-го числа месяца хазирана [июня] 1134 г. [эры греков]. Он провел собор, где снял анафему, [наложенную] на этих трех лиц — я имею в виду [Иоанна] Апамейского, [Иоанна] Дальятского и [Иосифа] Хаззайю, и разрешил монахам читать их книги, поскольку в них нет ничего, что заслуживало бы порицания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Beulay 1987*, p. 229–231.

2 Согласно *Хронографии* Илии Нисибинского (*Brooks 1910*, p. 58), Тимофей I был поставлен католикосом в воскресенье, 7 ияра в год 1091 эры греков (27 ша'бана 163 г. по Хиджре или 7 мая 780 г. по Р.Х.), был католикосом 42 года, 8 месяцев и 2 дня, и почил в пятницу, 9-го числа второго кануна 1134 г. эры греков (23 ша'бана 207 г. по Хиджре или 9 января 823 г. по Р.Х.)

3 Тот же Илия Нисибинский (*Brooks 1910*, p. 59) добавляет, что Ишо бар Нун был поставлен католикосом в воскресенье, 6 таммуза в год 1134 эры греков (22 сафара 208 г. по Хиджре или 6 июля 823 г. по Р.Х.), и после 4 лет, 8 месяцев и 23 дней он почил в понедельник 1 нисана 1138 г. эры греков (1 мухаррама 212 г. по Хиджре). Последняя дата по Хиджре очевидно ошибочна, и речь должна идти о 1139 г. эры греков или о 1 апреля 828 г. Заметим, что Авдишо Нисибинский пишет, что Ишо бар Нун был поставлен католикосом в воскресенье 18-го числа месяца хазирана [июня] 1134 г. эры греков (*Kaufhold 2019*, сир., p. 92; пер., p. 93), а в сочинениях других церковных историков приводятся более ранние датировки (см. *Delaporte 1910*, p. 45, n. 4; *Molenberg 1990*, p. 406, n. 31). Тем не менее большинство исследователей принимают именно 823–828 гг. в качестве периода патриаршества Ишо бар Нуна (см., в частности, *Ibid.*, p. 4; *Clarke 1962*, p. 1).

4 *Berti 2015*.

5 Анализ некоторых составляющих богословской полемики, исходя из современного нам уровня знаний об этой эпохе, см. в: *Sherry 1964*, p. 83–88; *Beulay 1990*, p. 423–454, 488–510; *Olickal 2000*, p. 33–38; *Berti 2005*; *Трейгер 2009*; *Berti 2011*; *Vesa 2018*, p. 60–78.

6 *Fiey 1966*, p. 434.

7 См.: *Калинин 2019c*.

8 *Assemani 1725*, p. 100–103.

9 *Assemani 1725*, p. 103–104.

10 Перевод с сирийского языка осуществлен А. С. Черкашиной по критическому изданию: *Heimgartner 2012*, t. 644, p. 95–113. Часть

комментариев М. Хаймгартнера, сопровождающих немецкий перевод 50-го послания, была нами опущена.

[11] В переводе с сирийского *'aksnāyā* означает «чужак», «скиталец», «странник».

[12] Здесь и далее так обозначаются Селевкия и Ктесифон (совр. Салман Пак), перс. *Mahozé*. Этот город состоит по меньшей мере из пяти поселений. Селевкия, основанная ок. 300 г. до Р.Х. Селевком I Никатором, располагается на правом берегу Тигра. Ктесифон, построенный на противоположном берегу реки не позднее сер. II тыс. до Р.Х., играл важную роль, так как служил зимней резиденцией парфянских царей. Южнее Ктесифона и восточнее Селевкии ок. 230 г. сасанидский царь Ардашир основал город Вех-Ардашир, который сирийскими христианами именовался Коке (или Кохе). Здесь находилась кафедра, как считается, основанная апостолом Марием (т. н. «Большая Церковь»), где также происходило рукоположение патриарха. После арабского завоевания в 637 г. арабы назвали агломерацию пяти городов Мадаин, что означает «города». Тимофей также использует обозначение «города»; далее встречается более развернутое наименование «православные города». Кроме того, в цитируемом Тимофеем послании патриарха Абы Селевкия и Ктесифон называются «оба [этих] города».

[13] Ср. Ин. 20:28.

[14] Ср. Иак. 1:17.

[15] Еф. 2:14.

[16] Тем самым предваряется цитата из патриарха и мученика Абы, который упоминается ниже.

[17] Букв. «в божественных полезных [вещах]».

[18] Букв. «в деле и обсуждении, которое [есть] сейчас».

[19] Букв. «Хнанишо, который был патриархом». Отметим, что Тимофей не сопровождает упоминание имени своего предшественника Хнанишо уважительным сир. ܡܪܢ — «господин; мар» (в отличие от имени католикоса Абы).

[20] Букв. «и мы говорим».

[21] Текст не вполне ясен.

[22] Т. е. Селевкию и Ктесифон.

[23] Здесь и далее, по-видимому, имеется в виду письменное согласие (доверенность) на принятие решений от имени тех лиц, которые это согласие подписывают.

[24] В тексте канона мы видим арабские названия городов, тогда как в своей подписи митрополит Сергий использует прежнее сирийское название поселения — Прат д-Майшан. Кроме того, в шестом послании патриарха Абы, цитируемом ниже, встречается краткое сирийское наименование Прат. Об отождествлении Басры и Прат д-Майшана см.: *Fiey 1968*, p. 263–271.

[25] Букв. «станут чужими и изгнанниками».

[26] В актах собора, созванного патриархом Абой (*Synodicon orientale*), приводится отрывок из того же самого послания примерно вдвое большей длины, см.: *Chabot 1902*, сир., p. 543–545; пер., p. 553–555. В *Номоканоне* Авдишо приводится более пространный отрывок из шестого послания патриарха Абы.

[27] Букв. «которая не имеет начала».

[28] Текст не вполне ясен.

[29] В оригинале присутствует перебой в лице. Букв. «с вашим».

[30] Букв. «прежде, чем мы скончались».

[31] Букв. «чтобы они были даны [вам] сейчас обобщенно».

[32] Марий ибн-Сулейман (= Амр ибн-Матта) сообщает, что халиф аль-Махди повелел разрушить церкви в связи с военными походами византийцев. Харун вернулся из этого оборонительного похода в шестом году правления аль-Махди (в переводе Гизмонди ошибочно значится «шестнадцатый»).

[33] Молитва о благополучии нехристианского царя представляет собой очень древнюю христианскую традицию (ср. 1 Тим. 2:2), в восточно-сирийском христианстве она засвидетельствована уже во введении к актам собора, созванного католикосом Исааком (Мар Исхаком) в 410 г.: «Мы просим нашего всемилостивого Бога продлить дни могущественного победоносного царя Йездигерда, великого

царя, и дни его потомков, чтобы он жил в веках» (*Chabot 1902*, p. 20, 258). Ср. также *Послание* 21 (*Braun 1914–1915,* t. 74, сир., p. 133; пер., p. 89): «Просит за нашего царя и его сыновей»; и там же в 21:13: «И мы просим Бога, Царя Царей и Господина Господ, чтобы Он сохранил корону власти и трон предводителя верующих на долгие годы и многие дни и чтобы после него Бог возвысил Мусу, Харуна и Али на трон власти на веки; чтобы Бог поверг все варварские народы, чтобы все цари и правители мира служили нашему царю и его сыновьям, которые будут [править] после него, до того самого дня, когда Небесное Царство Бога не явится на землю».

[34] Букв. «прилагаю руку».

[35] Совр. Басра.

[36] Кашкар находится на правом берегу прежнего русла р. Тигр напротив арабского поселения Уасит (*Wasīṭ*).

[37] О Хирте (или «Хире») см.: *Fiey 1968,* p. 203–207.

[38] Также встречается в *Апологии Нестория*. О Забе см.: *Fiey 1968,* p. 197–202.

[39] Или «Фируз-Шапур». Совр. Анбар. Ср. *Fiey 1968*, p. 230–239.

[40] О Бет-Дарайе см.: *Fiey 1968*, p. 187, 194–197.

[41] Также встречается в *Апологии Нестория*. О Тирхане (или «Трихане», «Тайрахане», «Табрахане», «Тарихане»), называемом «областью Такрит», см.: *Fiey 1968*, p. 93–97.

[42] О Шене (или «Шенне») д-Бет Раман (араб. ас-Син) см.: *Fiey 1968*, p. 93–97.

[43] Об Арзуне см.: *Fiey 1977*, p. 186–193. В рукописях читаем «Гавриил из Кубе д-Арзун», однако идентифицировать этот топоним не удалось (ср. *Chabot 1902*, p. 680; *Fiey 1977*, p. 192). Так как Гавриил — единственное имя во всем списке, которое не сопровождается указанием должности, чтение ܩܫܝܫܐ «епископ» представляется нам более правдоподобным, нежели чтение ܟܘܒܐ «Кубе», которое, по-видимому, является ошибочным. В рукописи B начало соответствующего слова находится близко к переплету и не поддается прочтению. О Кубе д-Арзун см.: *Fiey 1977*, p. 192, сл. Однако существует также

упоминание имени Авдишо в связи с Арзуном, епископом Кубе (*Chabot 1902*, p. 619). По-видимому, такая ошибка в рукописях появилась очень давно.

44 О Нихаванде см.: *Fiey 1970a*, p. 376–377.

45 Согласно Марию ибн-Сулеймане, архидиакон Биро (арб. بيرو ى) созывал верующих для избрания патриарха, в результате чего на это место был избран Тимофей.

46 В собрании писем патриарха Тимофея *Апология Нестория* отнесена к 50-му посланию, хотя эти два текста происходят с разных соборов, на что среди прочего указывают различные списки епископов, поставивших свои подписи под *Правилами* и *Апологией*.

47 Т. е. Тимофея.

48 Букв. «договор, соглашение», однако это значение едва ли подходит к данному контексту.

49 Эта процедура полностью соответствует положениям четвертого канона собора 782 г., который излагался выше в 50-м послании.

50 Собравшиеся на соборе, созванном Тимофеем в 790/791 г., осудили как еретиков трех богословов мистического толка: Иоанна Апамейского (V в.), Иосифа Хаззайю и Иоанна Дальятского. К сожалению, решения этого собора не сохранились. До нас дошла лишь *Апология Нестория* и послание, составленное собравшимися и процитированное в *Номоканоне* Авдишо. Сообщение об этом соборе находим также в сборнике *Христианское право* у арабского автора Ибн ат-Таййиба. Датировка этого собора 174 г. по Хиджре (20 мая 790 – 9 мая 791) в *Апологии Нестория* совпадает с данными, которые приводит Авдишо, однако не является неоспоримой (в качестве альтернативы можно встретить датировку 786/787 г.).

51 20 мая 790 – 9 мая 791.

52 Об этом монастыре, чье местонахождение по сей день остается неизвестным, см. *Fiey 1977*, p. 214–215, где предлагается отождествление с Диришкахаджи.

53 Букв. «[будучи] призванным».

54 Букв. «чтобы я выглядел благочестивым».

[55] Букв. «та, что есть это».

[56] В основе лежит формулировка Никео-Цареградского символа веры: *τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*.

[57] Букв. «дабы спасти и воскресить грешников».

[58] Обозначение мусульман как «новых иудеев» встречается также в посланиях 24 и 40,7, а также в составленном Тимофеем сборнике канонов (*Sachau 1908*, s. 70–71).

[59] Фраза, которой нет в Евангелии.

[60] Ин 6:46.

[61] Букв. «возвещаю и анафематствую».

[62] Лк. 24:39.

[63] Ин. 20:27.

[64] Мф. 25:31; 24:30.

[65] Деян. 1:11.

[66] Ин. 19:37

[67] То есть «говорю открыто и думаю про себя».

[68] Букв. «устанавливаю как договор».

[69] Сир. *ṭaḵsē* от греч. *τάξις*.

[70] Ср. Мф. 28:18.

[71] О Нисибине (совр. Нусайбин) см.: *Fiey 1977*, p. 16–21, 129–133.

[72] Митрополит Несторий также упоминается в *Послании* 17. По мнению Фиэ, это место представляет собой самое раннее упоминание титула «митрополит Ассирии»; ср. также «Несторий, митрополит Адиабенский» у Фомы Маргского: *Bedjan 1901*, p. 291; *Wallis Budge 1893*, vol. I, сир., p. 279; vol. II, пер., p. 506.

[73] Совр. Аски Маусил (также Ески Моссул). Расположен на Тигре к северо-западу от Мосула. О Баладе (араб. также Балат, ср. *Chabot 1902*, p. 667); ср. *Fiey 1965b*, p. 558–564.

[74] По-видимому, совр. Зуммара (араб. Заммар). Город расположен на Тигре к северо-западу от Мосула; см.: *Chabot 1902*, p. 675; *Fiey 1965a*, p. 126, 272, n. 10.

[75] О Хените (или «Ханите») см.: *Fiey 1965a*, p. 208–213; о Хевтоне см. там же, p. 198–201.

[76] О Марге см.: *Fiey 1965a*, p. 225–235.

[77] О Таймане (местоположение неясно) см.: *Fiey 1965b*, p. 336–338.

[78] Местоположение неизвестно (*Chabot 1902*, p. 672); о возможном отождествлении с арабским наименованием местности Джауха (*Ǧawḫa*, то же, что аль-Мадар и Абдаси) см.: *Fiey 1968*, p. 257. Против этой гипотезы свидетельствует тот факт, что в *Послании* 22:13 Тимофей говорит о «митрополите Гаукая», который должен быть призван на кафедру в Хареве (Херат). Возможно, обозначение «митрополит» здесь появилось в связи с искажением текста в процессе передачи.

[79] Местоположение неизвестно, ср. *Chabot 1902*, p. 669. Возможно здесь имеется в виду Бет-Хале, также известный под наименованием Дайр ат-Тын («глиняный монастырь»); см.: *Fiey 1965a*, p. 102.

[80] Перевод с сирийского языка выполнен М. Г. Калининым по изданию *Bedjan 1901*, p. 511–512. Отметим, что перед житием Мар Иосифа помещено житие прп. Исаака Сирина, которое имеет надписание «О святом Мар Исхаке, епископе Ниневийском, который отрекся от епископства и сочинил книги об отшельническом житии».

[81] Варианты в рукописях: Марга, Маргайа.

[82] Букв. «[крепостным] валом».

[83] Перевод с сирийского языка выполнен свящ. Александром Полховским по изданию *Bedjan 1901*, p. 512. Из надписаний житий прп. Исаака Сирина, Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского очевидно, что в середине IX в. они почитались во святых в иноческих кругах юга Месопотамии, откуда происходил Ишоднах Басрский.

[84] Текст главы 90 и анонимного толкования на нее переведен с сирийского языка М. Г. Калининым по рукописи Paris, BnF syr. 367 (*olim* Seert 29) (XIV в.), f. 34r–35r.

[85] См. Ин. 9:1–7.

[86] См. Ин. 11:43–44

[87] См. Мф. 8:2–4; Мк. 1:40–45; Лк. 5:12–15; Лк. 17:12–19.

[88] См. Мф. 8:23–27; Мк. 4:35–41; Лк. 8:22–25.

[89] См. Мф. 8:28–34; Мк. 5:1–20; Лк. 8:26–39.

[90] См. Мф. 14:13–21; Мк. 6:35–44; Лк. 9:12–17; Мф. 15:32–38; Мк. 8:1–9; Ин. 6:5–13.

[91] Букв. «глупость».

[92] Перевод с арабского языка выполнен Д. В. Черкашиным по критическому изданию *Hoenerbach, Spies 1957*, p. 185–187. Все примечания принадлежат Р. Бёлэ, за исключением комментариев в квадратных скобках М. Г. Калинина и А. М. Преображенского.

[93] [По замечанию А. Трейгера (*Трейгер 2009*, с. 133, прим. 41), этот глагол тождественен по смыслу сир. *qaṯrēs* и буквально означает «смещение с должности» (от греч. *καθαίρεσις*), в частности, епископа.]

[94] См. Быт. 6:13–9:18.

[95] Букв. «что говорит».

[96] [Сир. *ḥaylē*.]

[97] [Сир. *qnōmē*.]

[98] Об этом обвинении см.: *Beulay 1977–1978*, p. 99–102. [См. также *Трейгер 2009*, с. 134–135.]

[99] См. Деян. 2:1–4.

[100] Это слово может обозначать как иноческое рукоделие, так и подвижническое делание в целом.

[101] В арабском тексте стоит *birrūḥ*; в сирийском могло быть или *b-rūḥā* (= Духом), или *b-rūḥ* (= духовно).

[102] [Возможно, искажение сирийского оригинала: контекст подразумевает, что Иосифу инкриминировали веру в предсуществование душ.]

[103] Скрытое обвинение в оригенизме, подробнее см. *Guillaumont 1958a*, p. 10. Ср. у нас выше, с. 51, прим. 122.

[104] Исх. 33:20.

[105] См. Ин. 1:18; 6:46.

[106] Ср. 1 Тим. 6:16.

[107] [Тимофей I утверждал, что каждая из природ во Христе и ее свойства неизменны, в дополнение к этому им отрицалось взаимообщение свойств (*communicatio idiomatum*). Поэтому, по мнению католикоса, видение божественной природы доступно только божественным ипостасям, но не доступно человеческой природе Христа. Следовательно, и христианам недоступно видение божественной славы, на чем настаивал Иоанн Дальятский. Ср. с более развернутой аргументацией этого утверждения в *Апологии Нестория*: «Ведь божественная природа бестелесна, беспредельна и невидима для всех творений. Природа же и существо человечества Господа нашего телесна, ограничена и видима для всех разумных [существ]. Поэтому невозможно увидеть природу Его божества. Ведь человечество Господа нашего, в отличие от Его божества, не является безграничным, безначальным и бесконечным; в отличие от Слова и Духа его можно увидеть, оно тварно и телесно и не сопринодно Отцу, — поэтому и не может человечество Господа нашего видеть Его божество так, как Сын-Слово и Дух Исходящий [видят] божественную природу. «Не было, чтобы кто-то видел Отца», — говорит Господь наш, «лишь тот, кто рожден от Бога», — либо исходит бесконечно, — «тот видит Отца» (Ин 6:46). Поэтому я анафематствую всех тех, кто [когда-то] держался, или держится, или готов держаться пагубного учения, подобного этому, воображая себе [такую] изменчивость и перемену природ Господа нашего Иисуса Христа» (с. 317 настоящего издания).]

[108] [Последующие положения не могли выступить предметом анафемы, но, напротив, выражали богословские взгляды католикоса Тимофея и других иерархов Церкви Востока. См. дальнейшие примечания к тексту.]

[109] Об этом пункте см.: *Guillaumont 1958a*, p. 11; *Beulay 1974a*, col. 1348.

Согласно учению Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского, сразу же после смерти бывает некоторое наслаждение славой Божией для душ праведников (по мнению Иосифа Хаззайи, равное достигнутому в течение земной жизни: *Книга вопросов и ответов*, *Вопрос* 6 (ркп. Diyarbakir 100, тетрадь 3, с. 24–25); для Иоанна Дальятского оно превосходит наслаждение, полученное при земной жизни:

см., например, *Послание* 1, *Beulay 1978*, p. 305–307, § 3; *Послание* 37, *ibid*., p. 409, § 4; см. также *Послание* 47, *ibid*., p. 461, § 10). Однако при воскресении наследие славы Божией будет получено «в полноте» душой и телом (Иоанн Дальятский, *Беседа* 16, Vat. syr. 124, f. 324b). И преизбыток этой полноты будет таким, что можно сказать, что до того момента души «пребывают как бы во сне» (Ibid.).

[См. подробнее: *Beulay 1990*, p. 488–510. Ср. также с текстом из *Апологии Нестория Нухадрского*, приведенным выше: «[Я анафематствую] также тех, кто говорит, что души, после своего исхождения из тел, [продолжают] чувствовать и узнавать, действовать, восхвалять и возрастать: тогда как [в действительности] они неспособны ни на что из этого, пока не облачатся [вновь] в свои тела]» (с. 318 настоящего издания). См. также: Тимофей I, *Послание* 2 (*Braun 1914–1915,* t. 74, сир., p. 35–75; пер., p. 21–47); *Berti 2015*.]

[110] [О невозможности для человека обожения в нынешнем веке, согласно учению Феодора Мопсуестийского, см. *Ebeid 2017*, p. 736 со ссылкой на *McLeod 1999*, p. 171; о том, что людям недоступна та мера обожения, которую имеет человеческая природа Христа с позиций богословия католикоса Георгия I (660–680 гг.), см. *Ebeid 2017*, p. 775–776.]

[111] Мф. 6:9; Лк. 11:2.

[112] Текст с арабского языка переведен Д. В. Черкашиным по критическому изданию *Hoenerbach, Spies 1957*, p. 187.

[113] Перевод с арабского языка и комментарии, с сохранением диакритики, публикуются по критическому изданию с любезного разрешения автора (*Селезнев 2018*, с. 36, 49–51).

[114] Пятница, 15 июля 1026 г.

[115] В своем *Послании* к везиру, которое является сокращенной редакцией *Собеседований*, Мār Илия приводит цитаты о невидимости Бога (см.: *Селезнев 2018*, с. 14–15, 138): «Бога не видел никто никогда» (1 Ин. 4:12) и «един Он, пребывающий непременно и неизменно во свете неприступном, которого никто из людей не видит и видеть не сможет» (1 Тим. 6:16).

[116] *Assemani 1725*, p. 100–101; *Heimgartner 2012*, t. 644, p. 110–111; *Трейгер 2009*.

[117] Перевод с сирийского языка выполнен М. Г. Калининым по изданию *Graffin 1957*, сир., p. 540; пер., p. 541.

[118] Букв. «Видение умов, как оно есть соответственно истине». В сирийской версии *Глав о ведении* по версии S1: «Видение сущих, как оно есть соответственно истине». Разночтение вызвано похожим графическим обликом слов «умы» (ܪܥ̈ܡ) и «сущие» (ܪ̈ܥ̈ܡ).

[119] Евагрий Понтийский. *Главы о ведении* V, 90 (*Guillaumont 1958*, p. 214). Буквально: «Подлинное видение… либо зрит чистый ум, либо возвещает слово мудрых»; слово «видение» здесь прямой объект. Мы использовали в основном тексте пассивные формы «зримо» и «возвещается», чтобы избежать двусмысленности.

[120] Ин. 14:9.

[121] Ин. 14:8.

[122] Букв. «хотя и не не видели Сына те, кто просил Его об этом».

[123] Ср. Мф. 5:8.

[124] Букв. «не неспособных».

[125] В оригинале модальная форма: «…Который Свой для Бога настолько, чтобы соединиться с Ним» (*hānnā kullēh baytāy la-'lāhā 'aykannā d-'ammēh neṯḥayyaḏ*).

[126] Первоначально текст был переведен А. С. Черкашиной по изданию *Mai 1838*, p. 327–329 и позднее сверен свящ. Александром Полховским по рукописи Thrichur, Chaldean Syrian Church 64 (1291 г.), p. 416–423. Этот манускрипт уникален тем, что является единственной сохранившейся прижизненной копией *Номоканона* Авдишо.

[127] Т. е. Селевкии.

[128] Букв. «не открыто».

[129] 1 Тим. 6:15; Откр. 19:16.

[130] Мф. 16:19.

[131] 1 Кор. 12:28.

[132] Букв. «испекутся».

[133] Вариант перевода: «земную».

[134] Т. е. Церковь Востока. Букв. «так почему же персы несчастны и порицаемы».

[135] Иер. 6:30.

[136] Букв. «не должен был приближаться к тому, чтобы...».

[137] Время патриаршества 596–604 гг. См.: *Tamcke 1988*.

[138] О Хнане Адиабенском см.: *Tamcke 1988*, p. 31–39; *Blum 1982*, p. 273–294, особенно p. 277–278; *Engelmann 2010*.

[139] Имеется в виду католикос Ишойав III, время патриаршества 648/9–659 гг. Подробнее см.: *Fiey 1969*, *Fiey 1970b*.

[140] См.: *de Halleux 1958*.

[141] Исаия Тахальскиий являлся сторонником Хнаны и учителем Сахдоны. Подробнее см.: *Vööbus 1965*, p. 276–277; о возможной христологической позиции Исаии см.: *Reinink 2009*, p. 230, n. 34.

[142] Вариант перевода: «канон».

[143] Имеются в виду творения Иоанна Апамейского, Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского.

[144] Вариант перевода: «монастырскую».

[145] Буквальный перевод названия этого сочинения: «Сборник чина церковных установлений». Перевод выполнен свящ. Александром Полховским по критическому изданию *Kaufhold 2019*, сир., p. 92; пер., p. 93. Мы признательны проф. Х. Кауфхольду (Мюнхенский университет имени Людвига и Максимилиана), позволившему нам ознакомиться с этим текстом до его официальной публикации.

[146] Букв. «за время свое».

ПАГИНАЦИЯ «СОТНИЦ» ИОАННА ДАЛЬЯТСКОГО И ИОСИФА ХАЗЗАЙИ В HARVARD SYR. 42 И ДРУГИХ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В ОТДЕЛЬНЫХ СЛУЧАЯХ РУКОПИСЯХ

Сотница 1.			
Harvard syr. 42	f. 31a,	col. 1:	гл. 1 – 4
		col. 2:	гл. 5–11
	f. 31b,	col. 1:	гл. 11–16
		col. 2:	гл. 16–23
	f. 32a,	col. 1:	гл. 24–29
		col. 2:	гл. 29–33
	f. 32b,	col. 1:	гл. 33–36
		col. 2:	гл. 36–42
	f. 33a,	col. 1:	гл. 42–44 (конец)
Сотница 2.			
Harvard syr. 42	f. 67b,	col. 1:	гл. 1–6
		col. 2:	гл. 6–12
	f. 68a,	col. 1:	гл. 12–18
		col. 2:	гл. 18–22
	f. 68b,	col. 1:	гл. 22–28
		col. 2:	гл. 28–37
	f. 69a,	col. 1:	гл. 37–45
		col. 2:	гл. 45–49
	f. 69b,	col. 1:	гл. 49–55
		col. 2:	гл. 55–63
Harvard syr. 115 (гл. 64–92 отсутствуют в Harvard syr. 42)	f. 100b–101a:		гл. 63–68
	f. 101b:		гл. 69–80
	f. 101b–102a:		гл. 80–97

Harvard syr. 42	f. 70a,	col. 1:	гл. 93–100
		col. 2:	гл. 100–102

Сотница 3.

Harvard syr. 42	f. 70a,	col. 2:	гл. 1–4
	f. 70b,	col. 1:	гл. 4–12
		col. 2:	гл. 12–21
	f. 71a,	col. 1:	гл. 21–29
		col. 2:	гл. 29–38
	f. 71b,	col. 1:	гл. 38–44
		col. 2:	гл. 44–54
	f. 72a,	col. 1:	гл. 54–61
		col. 2:	гл. 61–68
	f. 72b,	col. 1:	гл. 68–75
		col. 2:	гл. 75–83
	f. 73a,	col. 1:	гл. 83–90
		col. 2:	гл. 90–99
	f. 73b,	col. 1:	гл. 99

Сотница 4.

Harvard syr. 42	f. 73b,	col. 1:	гл. 1–8
		col. 2:	гл. 8–18
	f. 74a,	col. 1:	гл. 18–24 (= О соблюдении воскресного дня)
		col. 2:	гл. 24–26 (то же, продолжение)
	f. 74b,	col. 1:	гл. 26–31 (то же, продолжение)
		col. 2:	гл. 31 (то же, окончание)
			гл. 32–37 (продолжение обычных глав)
	f. 75a,	col. 1:	гл. 37–44
		col. 2:	гл. 44–51
	f. 75b,	col. 1:	гл. 51–56
		col. 2:	гл. 56–61
	f. 76a,	col. 1:	гл. 61–67
		col. 2:	гл. 67–74
	f. 76b,	col. 1:	гл. 74–82

		col. 2:	гл. 82–86
	f. 77a,	col. 1:	гл. 86–95
		col. 2:	гл. 95–100

Сотница 5.

Harvard syr. 42	f. 77b,	col. 1:	гл. 1–
		col. 2:	гл. 7–19
	f. 78a,	col. 1:	гл. 19–26
		col. 2:	гл. 26–32
	f. 78b,	col. 1:	гл. 33–40
		col. 2:	гл. 41–47
	f. 79a,	col. 1:	гл. 47–51
		col. 2:	гл. 51–57
	f. 79b,	col. 1:	гл. 57–64
		col. 2:	гл. 64–66 (или 65)
	f. 80a,	col. 1:	гл. 66 (или 65) – 71 (или 70)
		col. 2:	гл. 71 (или 70) – 75
	f. 80b,	col. 1:	гл. 75–81
		col. 2:	гл. 82–89
	f. 81a,	col. 1:	гл. 89–95
		col. 2:	гл. 95–106
	f. 81b,	col. 1:	гл. 106–110

Сотница 6.

Harvard syr. 42	f. 81b,	col. 1:	гл. 1–4
		col. 2:	гл. 4–7 и 11–13

Cambridge Add. 1999 Harvard syr. 42	f. 120a:		гл. 8–10 (отсутствующие в Harvard syr. 42)
	f. 82a,	col. 1:	гл. 13–17
		col. 2:	гл. 17–24
	f. 82b,	col. 1:	гл. 24–35
		col. 2:	гл. 35–44
	f. 83a,	col. 1:	гл. 44–52

		col. 2:	гл. 52–60
	f. 83b,	col. 1:	гл. 60–66
		col. 2:	гл. 66–72
	f. 84a,	col. 1:	гл. 72–80
		col. 2:	гл. 80
	f. 84b,	col. 1:	гл. 80
		col. 2:	гл. 80–82
	f. 85a,	col. 1:	гл. 82–90
		col. 2:	гл. 90–92 и 98–100
Cambridge Add. 1999 Harvard syr. 42	f. 126ab:		гл. 93–97 (отсутствующие в Harvard syr. 42)
	f. 85b,	col. 1:	гл. 100–103
		col. 2:	гл. 103–109
	f. 86a,	col. 1:	гл. 109–110
Сотница 7.			
BL Add. 14,729	f. 86b:		гл. 1–4
	f. 87a:		гл. 4–5
Сотница 8.			
BL Add. 14,729	f. 87a:		гл. 1–4
	f. 87b:		гл. 4–9
	f. 88a:		гл. 9

БИБЛИОГРАФИЯ[1]

Александрова 2007 — Святитель Григорий Нисский. *Аскетические сочинения и письма* / Издание подготовлено Т. Л. Александровой под общей научной редакцией А. Г. Дунаева. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007.

Аржанов 2009 — Аржанов Ю. Н. Книга святого Иерофея // *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия* / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. Т. 1. М., СПб.: Никея –РХГА, 2009. С. 498–528 (Smaragdos Philocalias; Византийская философия 4).

Биттон-Ашкелони 2014 — Биттон-Ашкелони Б. «Приведенные к тишине»: Исаак Сирин и Иоанн Дальятский о самопреображении» //*Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия "Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие", Москва, 10–11 октября 2013 г.* М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 242–258.

Грилихес, Кессель 2004 — Афраат, персидский мудрец. Тахвиты «О посте» и «О молитве» / Пер. с сир. прот. Леонида Грилихеса и Г. Кесселя, вступ. статья Г. Кесселя // *Богословский Вестник.* 2004. № 4. С. 28–68.

Дунаев, Дэпрэ 2015 — Дунаев А. Г., Дэпрэ В. *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I*. Святая гора Афон, М., 2015 (Smaragdos Philocalias).

Иларион (Алфеев) 2006 — Иларион (Алфеев), епископ [ныне митрополит], *Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и ду-*

[1] Составитель А. М. Преображенский.

ховной жизни. Новооткрытые тексты. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006[3].

Иларион (Алфеев) 2010 — Иларион (Алфеев), митрополит. *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017[7].

Иларион (Алфеев), Фокин, Калинин, Пилипенко 2014 — Иларион (Алфеев), митрополит, Фокин А. Р., Калинин М. Г., Пилипенко Е. А. *Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия "Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие", Москва, 10–11 октября 2013 г.* М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014.

Калинин 2015 — Калинин М. Г. Прп. Исаак Сирин. Три мистических трактата, не вошедших в греческий перевод Первого собрания // *Богословские труды*. 2015. № 46. С. 11–20.

Калинин, Преображенский 2015a — Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина: свидетельство Иосифа Хаззайи // *Богословский Вестник*. 2015. № 18–19. С. 68–86.

Калинин, Преображенский 2015b — Калинин М. Г., Преображенский А. М. Два мистических сочинения Иосифа Хаззайи [электронный ресурс]: http://www.bogoslov.ru/text/4795548.html.

Калинин, Преображенский 2016a — Калинин М. Г., Преображенский А. М. Иосиф Хаззайя. Письмо о действии, происходящем от благодати // *Богословский Вестник*. 2016. № 20–21. С. 327–341.

Калинин, Преображенский 2016b — Калинин М. Г., Преображенский А. М. Иосиф Хаззайя. Послание о различных действиях благодати [, бывающих] у подвижников // *Богословский Вестник*. 2016. № 22–23. С. 426–436.

Калинин, Преображенский 2018a — Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // *Богословские труды*. 2018. № 47–48. С. 258–289.

Калинин, Преображенский 2018b — Калинин М. Г., Преображенский А. М. Иосиф Хаззайя. О молитве в месте ясности // *Богословские труды*. 2018. № 47–48. С. 526–539.

Калинин 2019a — Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина // *Библия и христианская древность*. 2019. Т. 2. № 2. С. 15–53.

Калинин 2019b — Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина (продолжение) // *Библия и христианская древность*. 2019. № 3 (3). С. 15–51.

Калинин 2019c — Калинин М. Г. Новое свидетельство полемики о том, может ли человечество Христа созерцать Его Божество // *Богословский вестник*. 2019. Т. 34. № 3. С. 250–264.

Калинин, Преображенский 2019 — Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты. Христологические главы / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина и А. М. Преображенского // *Библия и христианская древность*. 2019. № 4 (4). С. 15–25.

Калинин, Лидская, Преображенский, Туркин 2020 — «Главы о ведении» Исаака Сирина. Часть I / сирийский текст, перевод и комментарий М. Г. Калинина, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенского, С. С. Туркина // *Библия и христианская древность*. 2020. № 2 (6). С. 15–33.

Калинин, Преображенский 2020 — «Главы о ведении» Раббана Афнимарана. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть I / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // *Библия и христианская древность*. 2020. № 1 (5). С. 15–64.

Кессель 2010a — Кессель Г. М. Книга степеней: Шестнадцатая мемра // *Богословский Вестник*. 2010. № 10. С. 167–178.

Кессель 2010b — Кессель Г. М. Фрагмент из несохранившейся «Книги увещеваний» Авраама бар Дāшандāда в «Послании

о превосходстве воздержания» Илии Нисивинского» // *Символ*. 2010. № 58. С. 271–296.

Кессель 2012 — Кессель Г. М. Симеон д-Тайбӯтē и его письменное наследие // *Символ*. 2012. № 61. С. 195–213.

Кессель 2014 — Кессель Г. М. Исаак Ниневийский. Два трактата из новонайденного собрания». *Miscellanea Orientalia Christiana: Восточнохристианское разнообразие* / Ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 45–57.

Кессель 2018 — Кессель Г. М. Пятое собрание Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (olim Diyarbakır / Scher 25) // *Богословские труды*. 2018. № 47–48. С. 237–257.

Макарий Египетский 1855 — Преподобнаго отца нашего Макарія Египетскаго духовныя бесѣды, посланіе и слова, с присовокупленіемъ свѣдѣній о жизни его и писаніяхъ. М., 1855.

Макаров 2018 — Макаров А. Д. Прп. Исаак Сирин. Избранные главы Второго слова о знании // *Богословские труды*. 2018. № 47–48. С. 38–53.

Минов 2009 — Минов С. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» // *Символ*. 2009. № 55. С. 9–46.

Муравьев 2016 — Муравьев А. В. *Мар Исхак Ниневийский. «Книга о восхождении инока». Первое собрание (трактаты I–VI)*. М.: Издательский дом ЯСК, 2016.

Пигулевская 1928 — Пигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // *Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР*. 1928. Т. 3. С. 91–108.

Преображенский, Калинин 2019 — Преображенский А. М., Калинин М. Г. Евхаристическая молитва Иосифа Хаззайи // *Библия и христианская древность*. 2019. № 4 (4). С. 123–140.

Прохоров 2002 — Прохоров Г. М. *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. С.-Пб., 2002 (Византийская библиотека. Источники).

Селезнев 2009 — Селезнев Н. Н. Иоанн Дальятский. Письмо 34 // *Символ*. 2009. № 55. С. 150–151.

Селезнев 2016 — Селезнев Н. Н. Живой, Глаголящий и Незримый: Беседа Илии, митрополита Нисивина, и везира Абу-л-Касима

ал-Магриби о единобожии и троичности // *Волшебная гора*. 2016. Т. XVII. С. 129–144.

Селезнев 2018 — Селезнев Н. Н. *Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абӯ-л-Ḳāсимом ал-Ḥусайном ибн ʿАлӣ Магрибӣ и Послание митрополита Илии везиру Абӯ-л-Ḳāсиму. Китāб ал-маджāлис ли-мāр ʾИлиййā, мутрāн Ниṣӣбӣн, ва-рисāлатух илā-л-вазӣр ал-кāмил Абӣ-л-Ḳāсим ал-Ḥусайн ибн ʿАлӣ ал-Магрибӣ*. М.: Грифон, 2018.

Сидоров 1994 — Сидоров А. И. *Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты*. М.: Мартис, 1994.

Судаков 2018 — Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // *Богословский вестник.* 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.

Судаков 2019a — Максим (Судаков), мон. Христология Мартирия-Сахдоны // *Богословский вестник.* 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

Судаков 2019b — Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // *Метафраст.* 2019. № 2 (2). С. 159–179.

Судаков 2019c — Мартирий-Сахдона. О девстве и святости / Перевод с сирийского, предисловие и примечания монаха Максима (Судакова) // *Метафраст.* 2019. 15 № 2 (2). С. 118–134.

Судаков 2020a — Мартирий-Сахдона. О богослужении, молитве, бдении и чтении / иеродиакон Максим (Судаков) / Перевод с сирийского, предисловие и примечания // *Христианство на Ближнем Востоке*. 2020. № 2. С. 181–213.

Судаков 2020b — Мартирий-Сахдона. Об истинной вере и твердом исповедании православия / Перевод с сирийского, предисловие и примечания иеродиакона Максима (Судакова) // *Вопросы богословия.* 2020. № 5 (3). (в печати).

Трейгер 2009 — Трейгер А. Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тимотеосом I, Католикосом Церкви Востока // *Символ*. 2009. № 55. С. 121–150.

Туркин 2014a — Туркин С. С. Третий и пятый тома творений преподобного Исаака Сирина // *Церковь и время*. 2014. № 2 (67). С. 86–102.

Туркин 2014b — Туркин С. С. Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // *Церковь и время*. 2014. № 3 (68). С. 109–146.

Фьори 2014 — Фьори Э. Дионисий Ареопагит и Исаак Сирин: попытка переоценки // *Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия «Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие», Москва, 10–11 октября 2013 г.* М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 288–307.

Albert 1988 — Albert M. Une centurie de Mar Jean Bar Penkayē // *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*. Genève: Patrick Cramer, 1988. P. 143–151 (Cahiers d'Orientalisme 20).

Amann 1928 — Amann E. Messaliens // *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1928. T. X. Vol. 1. Col. 792–795.

Amann 1931 — Amann E. Nestorienne (La théologie de l'Église nestorienne) // *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1931. T. XI. Vol. 1. Col. 288–313.

Assemani 1725 — Assemani J. S. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. De Scriptoribus Syris Nestorianis*. Romae, 1725. T. 3, 1.

Assemani S., Assemani J. 1759 — Assemani S. E., Assemani J. S., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*. Romae, 1759. T. 3, 3.

Atas, Phillips, Ruani 2019 — Atas N., Phillips D., Ruani F. Hnanisho‘ de Beth Qoqa, Lettre: édition du texte et traduction // *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales* (BABELAO). 2019. Vol. 9. P. 129–139.

Bardy 1937 — Bardy G. Apatheia // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1937. T. I. Col. 727–746.

Baumstark 1922 — Baumstark A. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922.

Bedjan 1897 — Bedjan P. *Acta martyrum et sanctorum*. Parisiis–Lipsiae, 1897. Vol. VII.

Bedjan 1901 — Bedjan P. *Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi et Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*. Parisiis–Lipsiae, 1901.

Bedjan 1909 — Bedjan P. *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa*. Parisiis–Lipsiae, 1909.

Berti 2005 — Berti V. Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.) // *Annali di scienze religiose*. 2005. Vol. 10. P. 219–257.

Berti 2009 — Berti V. *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009 (Cahiers de Studia Iranica 41; Chrétiens en terre d'Iran 3).

Berti 2011 — Berti V. Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche // *Les mystiques syriaques*. Ed. par A. Desreumaux. Paris: Geuthner, 2011. P. 151–176 (Études syriaques 8).

Berti 2015 — Berti V. *L'au-delà de l'âme et l'en-deça du corps. Morceaux d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*. Fribourg, 2015 (Paradosis 57).

Bettiolo 1990 — Bettiolo P. *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*. Monastero di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.

Bettiolo 1992 — Bettiolo P. *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia: la coltura del cuore*. Roma: Città Nuova, 1992 (Collana di testi patristici 102).

Beulay 1971 — Beulay R. Jean de Dalyatha et sa Lettre XV // *Parole de l'Orient*. 1971. Vol. II, 2. P. 261–279.

Beulay 1972 — Beulay R. Des centuries de Joseph Ḥazzaya retrouvée? // *Parole de l'Orient*. 1972. Vol. III, 1. P. 5–44.

Beulay 1974a — Beulay R. Joseph Hazzāyā // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1974. T. VIII. Col. 1341–1349.

Beulay 1974b — Beulay R. Jean de Dalyatha // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*.1974. T. VIII, Col. 449–452.

Beulay 1977–1978 — Beulay R. Précisions toucant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha // *Parole de l'Orient*. 1977–1978. Vol. VIII. P. 87–116.

Beulay 1978 — Beulay R. *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*. Turnhout, 1978 (Patrologia Orientalis, T. XXXIX, Fasc. 3, n° 180).

Beulay 1990 — Beulay R. *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*. Paris: Beauchesne, 1990 (Théologie historique 83).

Blanchard 2001 — Blanchard M. J. *Beh Isho' Kamulaya's Syriac Discourses on the Monastic Way of Life: Edition, English Translation, and Introduction*. Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2001.

Blanchard 2011 — Blanchard M. J. The Syriac Discourses of Beh Isho' Kamulaya // *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*. Ed. by R. D. Young and M. J. Blanchard. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 176–188 (CUA Studies in Early Christianity).

Bloom 1949 — Bloom A. Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe // *Études Carmélitaines. Technique et Contemplation. Cinquième Congrès International de Psychologie Religieuse*. 1949. P. 49–67.

Blum 1982 — Blum G. G. Nestorianismus und Mystik: Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1982. Bd. 93. P. 273–294.

Bouyer 1960 — Bouyer L. *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris, 1960. Vol. I.

Bouyer 1974 — Bouyer L. *Le Fils éternel*. Paris, 1974.

Braun 1902 — Braun O. Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I // *Oriens Christianus*, II. 1902. P. 302–309.

Braun 1914–1915 — Braun O. *Timothei patriarchae I. Epistulae*. Romae–Parisiis, 1914–1915 (Syr. II, 67; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 74–75; Scriptores Syri 30–31).

Brock 1995 — Brock S. P. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The Second Part", Chapters IV–XLI*. Lovanii: In Aedibus Peeters, 1995 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554–555; Scriptores Syri 224–225).

Brooks 1910 — Brooks E. W. *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, I*. Parisiis–Lipsiae, 1910 (Syr. III, 7; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 63; Scriptores Syri, 23).

Büttner 2017 — Büttner W. "Gottheit in uns": Die monastische und psychologische Grundlegung der Mystik nach einer überlieferten Textkollektion aus dem Werk des Šem'on d-Ṭaibuṯeh. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017 (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient, Bd. 5)

Canévet 1967 — Canévet M. Grégoire de Nysse (saint) // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1967. T. VI. Col. 971–1011.

Chabot 1897–1900 — Chabot J.-B. Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun, traduite du syriaque et annotée // *Revue de l'Orient chrétien*. 1897. II. P. 357–405; 1898. III. 1. P. 77–121; 1898. II. 2. P. 168–190; 1898. III. 3. P. 292–327; 1898. III. 4. P. 458–480; 1899. IV. 3. P. 380–415; 1900. V. 1. P. 118–143; 1900. V. 2. P. 182–200.

Chabot 1902 — Chabot J.-B. *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*. Paris, 1902.

Chialà 2002 — Chialà S. *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Firenze: Leo S. Olschki, 2002 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa, Studi 14).

Chialà 2011 — Chialà S. *Isacco di Ninive. Terza Collezione*. Lovanii: In Aedibus Peeters, 2011 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 637–638; Scriptores Syri 246–247).

Chialà 2012 — Chialà S. La Lettre de Mar Šamli à un de ses disciples. Écrit inédit d'un auteur méconnu // *Le Muséon. Revue d'études orientales*. 2012. T. 125 (1–2). P. 35–53.

Clarke 1962 — Clarke E. G. *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch: Edited and Translated from MS Cambridge Add. 2017, with a Study of the Relationship of Ishō'dādh of Merv, Theodore Bar Kōnī and Ishō bar Nūn on Genesis*. Leiden, 1962 (Studia Post-Biblica 5).

Coakley 2016 — Coakley J. F. A Forgotten Syriac Saint: A Metrical Discourse on the Spiritual Way of Life of Mar Shamli // *"Yes! Well..." Exploring the Past, Present, and Future of the Church: Essays in honor*

of John W. Coakley. Ed. by J. H. Brumm. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, 2016, P. 35–60 (Historical Series of the Reformed Church in America 87).

Colless 1969 — Colless B. E. *The Mysticism of John Saba*. Ph.D. dissertation, University of Melbourne, 1969.

Colless 1973 — Colless B. E. The Mysticism of John Saba // *Orientalia Christiana Periodica*. 1973. Vol. XXXIX. Fasc. 1. P. 83–102.

Daniélou 1953a — Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, 1953².

Daniélou 1953b — Daniélou J. Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse / Contemplation (chez les Orientaux chrétiens) // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1953. T. II. 2. Col. 1872–1885.

Daniélou 1960 — Daniélou J. Grégoire de Nysse et le messalianisme // *Recherches de sciences religieuses*. 1960. T. 48. P. 119–134.

Dedering 1936 — Dedering S. *Johannes von Lycopolis, Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*. Leipzig–Uppsala–Haag, 1936.

Delaporte 1910 — Delaporte L. J. *La chronographie d'Élie Bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe, traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée britannique*. Paris, 1910 (Bibliothéque de l'École des Hautes Études; Sciences historiques et philologiques 181).

Deseille 1967 — Deseille P. Gloire de Dieu // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1967. T. VI. Col. 421–463.

Desprez 1980 — Desprez V. Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon) // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1980. T. X. Col. 20–27.

Dörries 1941 — Dörries H. *Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen „Makarios"-Schriften*. Leipzig, 1941 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 4, Reihe 10, Bd., 1).

Dörries, Klostermann, Kroeger 1964 — Dörries H., Klostermann E., Kroeger M. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin, 1964 (Patristische Studien 4).

Draguet 1968 — Draguet R. *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*. Louvain, 1968 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 289–290, 293–294; Scriptores Syri 120–123).

Draguet 1972 — Draguet R. *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I–XV) par Dadišo Qaṭraya (VII^e s.)*. Louvain, 1972 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 326–327; Scriptores Syri 144–145).

Durand 1999–2000 — Durand G.-M. *Marc le Moine. Traités*. 2 Vols. Paris, 1999–2000 (Sources Chrétiennes 445, 455).

Duval 1907 — Duval R. *Littérature syriaque*. Paris, 1907[3].

Ebeid 2017 — Ebeid B. Christology and Deification in the Church of the East: Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic against Martyrius-Sahdona // *Cristianesimo nella storia*. 2017. Vol. 38 (3). P. 729–784.

Ecchellensis 1653 — Ecchellensis A. *Ope Domini Nostri Iesu Christi Incipimus scribere Tractatum continentem Catalogum Librorum Chaldeorum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum. Auctore Hebediesu Metropolita Sobensi*. Romae, 1653.

Engelmann 2010 — Engelmann T. Babai the Great as a Witness for Ḥenana of Adiabene // *Parole de l'Orient*. 2010. Vol. XXXV. P. 193–199.

Fiey 1965a — Fiey J. M., O. P. *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*. Beyrouth, 1965. Vol. I.

Fiey 1965b — Fiey J. M., O. P. *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*. Beyrouth, 1965. Vol. II.

Fiey 1966 — Fiey J. M. Īchô'dnah, métropolite de Basra, et son œuvre // *L'Orient Syrien*. 1966. Vol. XI. Fasc. 4. P. 431–450.

Fiey 1968 — Fiey J. M., O. P. *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*. Beyrouth, 1968. Vol. III.

Fiey 1969 — Fiey J. M. Īšō'yaw le Grand: Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène (580–659) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1969. Vol. XXXV. P. 305–333.

Fiey 1970a — Fiey J. M. Médie chrétienne // *Parole de l'Orient*. 1970. Vol. I, 2. P. 376–377.

Fiey 1970b — Fiey J. M. Īšō'yaw le Grand: Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène (580–659) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1970. Vol. XXXVI. P. 5–46.

Fiey 1977 — Fiey J. M. *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*. Louvain, 1977 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388; Subsidia 54).

Fiori 2014 — Fiori E. *Dionigi Areopagita. Nomi Divini, Teologia Mistica, Epistole: la versione siriaca di Sergio di Rēš'aynā (VI secolo)*. Louvain, 2014 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 656–657; Scriptores Syri 252–253).

Frankenberg 1912 — Frankenberg W. *Euagrius Ponticus*. Berlin, 1912 (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Bd. XIII. 2).

Frothingham 1886 — Frothingham A. L. *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*. Leyden, 1886.

de Gandillac 1943 — de Gandillac M. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Paris, 1943.

Géhin, Guillaumont Cl., Guillaumont A. 1998 — Géhin P., Guillaumont Cl., Guillaumont A. *Évagre le Pontique. Sur les Pensées*. Paris, 1998 (Sources Chrétiennes 438).

Graffin 1957 — Graffin F. *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'l-faradj dit Barhebraeus. Troisième base: De la théologie*. Paris, 1957 (Patrologia Orientalis, T. XXVII, Fasc. 4, n° 133).

Graffin 1961–1962 — Graffin F. La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique // *L'Orient Syrien*. 1961. Vol. VI. Fasc. 2–3. P. 317–352; 1961. Vol. VI. Fasc. 4. P. 455–486; 1962. Vol. VII. Fasc. 1. P. 77–102.

Graffin 1963 — Graffin F. Un inédit de l'Abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique // *Orientalia Christiana Periodica*. 1963. Vol. XXIX. Fasc. 2. P. 449–454.

Gribomont 1962 — Gribomont J. Le *De Instituto christiano* et le messalianisme de Grégoire de Nysse // *Studia Patristica*. 1962. Vol. 5. P. 312–322.

Guillaumont 1950 — Guillaumont A. Les sens des noms du cœur dans l'antiquité // *Études carmélitaines: Le cœur.* Paris, 1950. P. 41–81.

Guillaumont 1953 — Guillaumont A. Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne / Cor et cordis affectus // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1953. T. II. 2. Col. 2281–2288.

Guillaumont 1957 — Guillaumont A. Dadišoʿ Qaṭraya // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1957. T. III. Col. 2–3.

Guillaumont 1958a — Guillaumont A. Sources de la doctrine de Joseph Hazzāyā // *L'Orient Syrien*. 1958. Vol. III. Fasc. 1. P. 3–24.

Guillaumont 1958b — Guillaumont A. *Les six Centuries des "Kepahlaïa gnostica" d'Évagre le Pontique*. Paris, 1958 (Patrologia Orientalis, T. XXVIII, Fasc. 1, n° 134).

Guillaumont 1961 — Guillaumont A. Étienne Bar Soudaïlī // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1961. T. IV. 2. Col. 1481–1488.

Guillaumont 1962 — Guillaumont A. *Les "Kepahlaïa gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris, 1962.

Guillaumont 1976 — Guillaumont A. Liber graduum // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1976. T. IX. Col. 749–754.

Guillaumont 2004 — Guillaumont A. *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*. Paris: J. Vrin, 2004 (Textes et traditions 8).

Guillaumont, Albert 1984 — Guillaumont A., Albert M. Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'hésychia // *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*. Ed. par E. Lucchesi, H. D. Saffrey. Genève: Patrick Cramer, 1984. P. 235–245 (Cahiers d'Orientalisme 10).

Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1957 — Guillaumont A., Guillaumont Cl. Dans la plus ancienne littérature monastique / Démon // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1957. T. III. Col. 189–212.

Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1961 — Guillaumont A., Guillaumont Cl. Évagre le Pontique // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1961. T. IV. 2. Col. 1731–1744.

Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1971 — Guillaumont A., Guillaumont Cl. *Évagre de Pontique. Traité Pratique ou Le Moine*. 2 Vols. Paris, 1971 (Sources Chrétiennes 170–171).

Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1989 — Guillaumont A., Guillaumont Cl. *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*. Paris, 1989 (Sources Chrétiennes 356).

Hagman 2010 — Hagman P. *The Asceticism of Isaac of Nineveh*. Oxford: Oxford University Press, 2010 (Oxford Early Christian Studies).

de Halleux 1958 — de Halleux A. Martyrius-Sahdona: La vie mouvementée d'un 'hérétique' de l'Église nestorienne // *Orientalia Christiana Periodica*. 1958. Vol. XXIV. P. 93–128.

de Halleux 1960–1965 — de Halleux A. *Martyrius (Sahdona). Œuvre spirituelles*. Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 200–201, Scriptores Syri 86–87, 1960; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 214–215, Scriptores Syri 90–91, 1961; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 252–253, Scriptores Syri 110–111, 1965; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 254–255, Scriptores Syri 112–113, 1965).

Harb 1968 — Harb P. Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la "Lettre sur les trois degrés de la vie monastique" attribuée à la Philoxène de Mabbug? // *Melto*. 1968. Vol. IV. Fasc. 2. P. 13–36.

Harb 1971 — Harb P. Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) // *Parole de l'Orient*. 1971. Vol. II. 2. P. 225–260.

Harb, Graffin 1992 — Harb P., Graffin F. *Joseph Ḥazzāyā. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique.* Turnhout, 1992 (Patrologia Orientalis, T. 45, Fasc. 2, n° 202).

Hausherr 1932 — Hausherr I. Par-delà l'oraison pure, grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1932. T. XIII. n° 50. P. 184–188.

Hausherr 1933 — Hausherr I. L'influence du "Livre de saint Hiérothée" // *De doctrina spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et Scripta*. 1933. I. 4. P. 176–211 (Orientalia Christiana 30/3).

Hausherr 1934 — Hausherr I. Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil) // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1934. T. XV. n° 58. P. 113–170.

Hausherr 1935 — Hausherr I. Les grands courants de la spiritualité orientale // *Orientalia Christiana Periodica*. 1935. Vol. I. Fasc. 1–2. P. 114–138.

Hausherr 1936a — Hausherr I. Ignorance infinie // *Orientalia Christiana Periodica*. 1936. Vol. II. P. 351–362.

Hausherr 1936b — Hausherr I. Doutes au sujet du "Divin Denys" // *Orientalia Christiana Periodica*. 1936. Vol. II. P. 484–490.

Hausherr 1938a — Hausherr I. Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis? // *Orientalia Christiana Periodica*. 1938. Vol. IV. P. 497–520.

Hausherr 1938b — Hausherr I. Le Messalianisme // *Atti del XIX Congresso Internationale degli Orientalisti*. Roma, 1938. P. 634–636.

Hausherr 1939 — Hausherr I. *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis). Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*. Roma, 1939 (Orientalia Christiana Analecta 120).

Hausherr 1947 — Hausherr I. Dogme et spiritualité orientale // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1947. T. XXIII. n° 89. P. 3–37.

Hausherr 1948 — Hausherr I. Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée // *Orientalia Christiana Periodica*. 1948. Vol. XIV. P. 3–42.

Hausherr 1960 — Hausherr I. *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*. Paris, 1960.

Hausherr 1969 — Hausherr I. *Etudes de spiritualité orientale*. Roma, 1969 (Orientalia Christiana Analecta 183).

Heimgartner 2012 — Heimgartner M. *Die Briefe 42–58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*. Lovanii: In Aedibus Peeters, 2012 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 644–645; Scriptores Syri 248–249).

Hoenerbach, Spies 1957 — Hoenerbach W., Spies O. *Ibn at-Ṭaiyib. Fiqh an-Naṣrānīya — "Das Recht der Christenheit"*. Louvain: Durbecq, 1957. Vol. 2 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 167; Scriptores Arabici 18).

Horn 1927 — Horn G. Le "miroir" et la "nuée", deux manières de voir Dieu d'après Saint Grégoire de Nysse // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1927. T. VIII. n° 30. P. 113–131.

Hornus 1970 — Hornus J.-M. Le Corpus dionysien en syriaque // *Parole de l'Orient*. 1970. Vol. I. 1. P. 69–93.

Jaeger 1954 — Jaeger W. *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden, 1954

Jansma 1963 — Jansma T. Projet d'édition du *Ketābā derēš mellē* de Jean Bar Penkayé // *L'Orient Syrien*. 1963. Vol. VIII. Fasc. 1. P. 87–106.

Jugie 1935 — Jugie M. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*. Paris, 1935. T. V.

Kalinin 2018 — Kalinin M. *Joseph Hazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments*. Mount Athos, Budapest, Moscow: Interpress, 2018 (Opera Mystica Syriaca 1). [*Иосиф Хаззайя. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты*. Критическое издание сир. текста и вступ. статья на лат. яз. М. Г. Калинина. Святая Гора Афон, Будапешт, Москва: Interpress, 2018 (Opera Mystica Syriaca 1).]

Kaufhold 2019 — Kaufhold H. *Ebedjesus von Nisibis. „Ordo iudiciorum ecclesiasticorum" Eine Zusammenstellung der kirchlichen Rechtsbestimmungen der ostsyrischen Kirche im 14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019 (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 7).

Kavvadas 2016 — Kavvadas N. *Joseph Hazzaya. On Providence: Text, Translation and Introduction*. Leiden–Boston: Brill, 2016 (Texts and Studies in Eastern Christianity 8).

Kessel 2008 — Kessel G. M. The Activity of Grace in the "Book of Grace": Some Preliminary Observations // *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*. Ed. by M. Tamcke. Beirut–Würzburg: Ergon Verlag, 2008. P. 57–68 (Beiruter Texte und Studien 126).

Kessel 2011 — Kessel G. M. La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque» // *Les mystiques syriaques*. Ed. par A. Desreumaux. Paris: Geuthner, 2011. P. 121–150 (Études syriaques 8).

Kessel 2018 — Kessel G. M. *Life and Works of Šem'ōn d-Ṭaibūtēh (7th Century): A Tentative Reconstruction.* Ph.D. dissertation, Radboud Universiteit Nijmegen, 2018.

Kessel, Sims-Williams 2011 — Kessel G. M., Sims-Williams N. The Profitable Counsels of Šem'ōn d-Taibūtēh: The Syriac Original and its Sogdian Version // *Le Muséon. Revue d'études orientales*. 2011. T. 124 (3–4). P. 279–302.

Khalifé-Hachem 1971 — Khalifé-Hachem E. Isaac de Ninive // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1971. T. VII. 2. Col. 2041–2054.

Khayyat 2007 — Khayyat N. *Jean de Dalyatha. Les Homélies I–XV*. Antélias, Liban: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2007 (Sources Syriaques 2).

Kitchen 2014 — Kitchen R. A. The Book of Monks: Ethiopian Monasticism via Beth Qaṭraye // *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*. Ed. by M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi, H. Al Thani. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2014. P. 231–248 (Gorgias Eastern Christian Studies 38).

Kitchen 2015 — Kitchen R. A. Introduction to Selections from the Ge'ez Filekseyus // *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*. Ed. by M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi, H. Al Thani. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2015. P. 189–252 (Gorgias Eastern Christian Studies 39).

Kmosko 1926 — Kmosko M. *Liber graduum*. Parisiis, 1926 (Patrologia Syriaca. Ps. 1. T. 3).

Kozah 2014 — Kozah M. Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni — A Case of Manuscript Mistaken Identity // *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*. Ed. by M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi, H. Al Thani. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2014. P. 195–206 (Gorgias Eastern Christian Studies 38).

Kozah, Abu-Husayn, Mourad 2016 — Kozah M., Abu-Husayn A., Mourad S. *Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on The Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2016 (Texts from Christian Late Antiquity 43).

Kozah, Mourad, Abu-Husayn 2015 — Kozah M., Mourad S., Abu-Husayn A. Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni // *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*. Ed. by M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi, H. Al Thani. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2015. P. 155–187 (Gorgias Eastern Christian Studies 39).

Kozah, Abu–Husayn, Al–Murikhi, Al Thani 2014 — Kozah M., Abu–Husayn A., Al–Murikhi S. S., Al Thani H. *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2014 (Gorgias Eastern Christian Studies 38).

Kozah, Abu-Husayn, Al-Murikhi, Al Thani 2015 — Kozah M., Abu-Husayn A., Al-Murikhi S. S., Al Thani H. *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2015 (Gorgias Eastern Christian Studies 39).

Krüger 1962 — Krüger P. Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Großen über das geistige Gesetz des Mönches Markus // *Studia Patristica*. 1962. Vol. V. P. 377–381.

Lavenant 1980 — Lavenant R. Le problème de Jean d'Apamée // *Orientalia Christiana Periodica*. 1980. Vol. XLVI. Fasc. 2. P. 367–390.

Léon-Dufour 1970 — Léon-Dufour X. Âme // *Vocabulaire de Théoligie Biblique*. Paris, 1970². Col. 39–43.

Macomber 1964 — Macomber W. F. The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century // *Orientalia Christiana Periodica*. 1964. Vol. XXX. P. 5–38, 363–384.

Mai 1831 — Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita.* T. IV. Romae. Romae: Typis Vaticanis, 1831.

Mai 1838 — Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*. T. X. Romae: Typis Collegii Urbani, 1838.

Maroki 2014 — Maroki S. *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le Solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*. Religions et spiritualité. Paris: L'Harmattan, 2014.

Marriott 1918 — Marriott G. L. *Macarii anecdota: Seven unpublished Homilies of Macarius*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1918 (Harvard Theological Studies 5). [reprint: New York: Kraus, 1969]

Marsh 1927 — Marsh F. S. *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos with extracts from the Prolegomene and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and other works of Gregory Bar-Hebraeus*. London–Oxford, 1927.

McLeod 1999 — McLeod F. G. *The Image of God in the Antiochene Tradition*. Washington, D.C., 1999.

Meyendorff 1959 — Meyendorff J. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, 1959.

Migne 1857–1865 — Migne J.-P. *Patrologia Graeca*. 1857–1865. T. III, XI, XXXIV, XLIV–XLVI, XLVIII, LXV–LXVI, CXLVII.

Mingana 1933 — Mingana A. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement*. Vol. 1. Cambridge: W. Heff er and Sons, 1933.

Mingana 1934 — Mingana A. *Early Christian Mystics*. Cambridge, 1934 (Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni 7).

Molenberg 1990 — Molenberg C. *The Interpreter Interpreted: Išoʿ bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*. Doctoraat in de Letteren, Rijksuniversiteit Groningen, 1990.

Muyldermans 1931a — Muyldermans J. Evagriana // *Le Muséon. Revue d'études orientales*. 1931. T. 44. P. 37–68.

Muyldermans 1931b — Muyldermans J. Note additionnelle à Euagriana // *Le Muséon. Revue d'études orientales*. 1931. T. 44. P. 369–383.

Nin 2004 — Nin M. La "Lettera sulle tre tappe della vita monastica" di Giuseppe Hazzaya: il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale // *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano" per il 500 anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Roma, 28 maggio —10 giugno 2002*. Ed. M. Bielawski, D. Hombergen. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004. P. 307–321 (Studia Anselmiana 140; Analecta Monastica 8).

Olickal 2000 — Olickal T. *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*. Changanassery: HIRS Publications, 2000 (Catholic Theological Studies of India 4).

Parisot 1894 — Parisot J. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. Parisiis, 1894 (Patrologia Syriaca, Ps. 1, T. 1–2).

Parisot 1909a — Parisot J. Âme chez les Syriens // *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1909. T. I. Vol. 1. Col. 1017–1019.

Parisot 1909b — Parisot J. L'angélologie chez les Syriens / Ange // *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1909. T. I. Vol. 1. Col. 1253–1259.

Phillips 2012 — Phillips D. The Syriac Commentary of Dadishoʿ Qatraya on the Paradise of the Fathers: Towards a Critical Edition // *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales*. 2012. № 1. P. 1–23.

Phillips 2014 — Phillips D. Lost and Found: Dadishoʿ Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers as a Witness to the Works of The-

odore of Mopsuestia // *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*. Ed. by M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi, H. Al Thani. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2014. P. 207–230 (Gorgias Eastern Christian Studies 38).

Phillips 2015 — Dadisho‘ Qatraya’s *Letter* to Abkosh: the text according to MS Baghdad Archbishopric of the East n° 210 with critical notes and a translation //*Bulletin de l’Académie Belge pour l’Etude des Langues Anciennes et Orientales*. 2015. № 4. P. 201–223.

Pirtea 2016 — Pirtea A. C. *Die Geistigen Sinne in der Ostsyrischen Christlichen Mystik. Untersuchungen zum Wahrnehmungsbegriff und zur Gotteserkenntnis in der griechischen und syro-orientalischen asketischen Literatur der Spätantike*. Ph.D. dissertation, Freie Universität Berlin, 2016.

des Places 1955 — des Places E. *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles*. Paris, 1955 (Sources Chrétiennes 5bis).

Puech 1938 — Puech H.-Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite et dans la tradition patristique // Études Carmélitaines. *Nuit mystique. Nature et grâce. Sainteté et folie*. Paris, 1938. P. 33–53.

Pugliese 2018 — Pugliese P. *I Capitoli di conoscenza di Giuseppe Hazzaya, Centurie I–V. Introduzione, traduzione e comment*. PhD Dissertation, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018.

Regnault 1971 — Regnault L. Isaïe de Scété ou de Gaza // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1971. T. VII. 2. Col. 2083–2095.

Reinink 2009 — Reinink G. J. Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq // *Church History and Religious Culture*. 2009. Vol. 89 (1–3). P. 217–250.

Reypens 1937 — Reypens L. Âme // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1937. T. I. Col. 433–469.

Rignell 1941 — Rignell L. G. *Briefe von Johannes dem Einsiedler*. Lund, 1941.

Rignell 1960 — Rignell L. G. *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler* (*Johannes von Apamea*). Lund, 1960.

del Río Sánchez 2001 — del Río Sánchez F. *Los cinco tratados sobre la quietud (šelyā) de Dādišō‘ Qaṭrāyā*. Barcelona: Editorial Ausa, 2001 (Aula Orientalis Supplementa 18).

Roques 1953 — Roques R. Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys / Contemplation // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1953. T. II. 2. Col. 1885–1911.

Roques 1957 — Roques R. Denys l'Aréopagite (le Pseudo-) // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. 1957. T. III. Col. 244–286.

Roques, Heil, de Gandillac 1958 — Roques R., Heil G., de Gandillac M. *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste.* Introduction par René Roques, étude et texte critique par Gunter Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris, 1959 (Sources Chrétiennes 58).

Rücker 1936 — Rücker A. Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.–8. Jahrhunderts // *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*. 1937. Hft. 28. S. 38–54.

Sachau 1869 — Sachau Ed. *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*. Lipsiae, 1869.

Sachau 1908 — Sachau Ed. *Syrische Rechtsbücher.* Vol II. Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun. Berlin, 1908.

Scher 1906 — Scher A. Notice sur la vie et les œuvres de Dadišoʿ Qaṭraya // *Journal asiatique*. 1906. Série 10. T. 7. P. 103–118.

Scher 1907 — Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul // *Revue des bibliothèques*. 1907. Vol. 17. P. 227–260.

Scher 1910 — Scher A. Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque du VIII^{e} s. // *Rivista degli studi orientali*. 1910. T. 3. P. 45–63.

Scher 1910–1912 — Scher A. *Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum*. Louvain, 1910–1912 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 55, Scriptores Syri 19; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 69, Scriptores Syri 26).

Scully 2017 — Scully J. *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Early Christian Studies).

Sherry 1964 — Sherry E. J. The Life and Works of Joseph Hazzāyā // *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*. Ed. by W. S. McCullough. Toronto: University of Toronto Press, 1964. P. 78–91.

Sherwood 1952 — Sherwood P. Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis // *Sacris Erudiri*. 1952. Vol. IV. P. 174–184.

Sims-Williams 1994 — Sims-Williams N. Dādišoʿ Qatrāyā's Commentary on the Paradise of the Fathers // *Analecta Bollandiana*. 1994. Vol. 112 (1–2). P. 33–64.

Staats 1964 — Staats R. *Der Traktat des Gregor von Nyssa "De instituto christiano"*. Göttingen, 1964.

Strothmann 1970 — Strothmann W. Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur // *Oriens Christianus*. 1970. Vol. 54. S. 96–105.

Strothmann 1972 — Strothmann W. *Johannes von Apamea*. Berlin, 1972 (Patristische Texte und Studien 11).

Tamcke 1988 — Tamcke M. *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšōʿ I. (596–604) und das Mönchtum*. Frankfurt am Main, New York, 1988.

Tanghe 1960 — Tanghe A. Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint Esprit // *Le Muséon. Revue d'études orientales*. 1960. T. 73. P. 39–71.

Tixeront 1931 — Tixeront J. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Paris, 1931.

Tonneau 1957 — Tonneau R. M. Abraham de Natpar // *L'Orient Syrien*. 1957. Vol. II. Fasc. 4. P. 337–350.

Tonneau, Devreesse 1949 — Tonneau R. M., Devreesse R. *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*. Città del Vaticano, 1949 (Studi e Testi 145).

Trezoli 1972 — Trezoli R. Âme et esprit chez Aphraate // *Parole de l'Orient*. 1972. Vol. III. 1. P. 105–118.

Van Den Eynde 1939 — Van Den Eynde C. *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*. Louvain, 1939.

Vesa 2018 — Vesa V. *Knowledge and Expirience in Writings of St. Isaac of Niniveh*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018 (Gorgias Eastern Christian Studies 51).

Villecourt 1920 — Villecourt L. La date et l'origine des *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire // *Comptes rendue des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, 1920. P. 29–53.

Vosté 1929 — Vosté J.-M. Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e^ et VIII^e^ siècle // *Angelicum*. 1929. Vol. 6. P. 143–206.

Vosté 1940 — Vosté I.-M. *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum. Collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʻAbdīšoʻ metropolita Nisibis et Armeniae*. Latine interpretatus est notis illustravit Iacobus-M. Vosté. O. P. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1940 (Codificazione canonica orientale; Fonti: Ser. 2; Caldei — diritto antico 2).

Vööbus 1965 — Vööbus A. *History of the School of Nisibis*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1965 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 26).

Wallis Budge 1893 — Wallis Budge E. A. *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840.* 2 Vols. London, 1893.

Wensinck 1923 — Wensinck A. J. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh, translated from Bedjan's syriac text*. Amsterdam, 1923.

Wilmart 1920 — Wilmart A. L'origine véritable des homélies pneumatiques // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1920. T. I. P. 361–377.

Wright 1870–1872 — Wright W. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since year 1838*. 3 Vols. London, 1870–1872.

Ιορδανίτης 1911 — Ιορδανίτης Α. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου λόγοι κθ΄*. Ἱεροσόλυμα, 1911.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Ангелы: их иерархия 218–220; изменение их состояния во время воскресения мертвых 253, 262; их преуспеяние в познании Домостроительства 253–254; в новом веке ~ будут наставляемы непосредственно Святым Духом 249; ~ могут видеть Бога только через прославленное человечество Христа 250–251; их «Трисвятое» огненное и духовное 218, 243, 284, 298; ~ созерцают Бога в неведении 210; причина мятежа падших ангелов 254–255; присоединение к ангельским хвалам 216, 284, 298; ~ как посредники в деле очищения души 92–93; ~ в мистическом опыте 194, 214, 221, 231; отшельническое житие подобно жизни ангелов 96; см. *Видение*, *Дождь умопостигаемый*, *Созерцание*.

Антропология трехчастная (тело, душа, ум или дух): 34–39, 51, 149, 153, 154, 157–160, 176–177, 276, 282–283; см. *Крещение*.

Безмолвие (созерцания): 26, 70–71, 91, 93, 102, 139, 151, 192, 206, 213, 214–218, 240, 242, 249, 274; см. *Сдержанность*.

Бесстрастие: 20, 32–34, 49, 101, 102, 147, 304, 252–253; частичное, временное 33, 59, 90, 102, 105, 149, 253; совершенное 33, 50.

Века: 39, 41.

Взирание (к Богу): 59; воззрение 87.

Видение: ~ Бога 21, 100, 199, 200, 226–227, 284–285, 322; бесконечное преуспеяние в видении Бога 182–188, 200, 227, 228, 256; ~ славы Бога, а не Его природы 256–257, 279, 264–265, 275, 285; ~ превыше видения 191, 192–193; ~ Христа в безвидном свете 147; ~ ангелов более ясное, чем ~ телесными очами 289; ~ умом самого себя 31, 146, 147, 203–204; ~ людей во образе Божием 75, 76–78, 141; благодать не видеть зла 75–76, 90, 141, 270; видения вне души 89, 220, 329; см. *Облако*, *Огонь*, *Созерцание*, *Степени*, *Человечество*.

Внутренность: 32, 64–68, 76, 188–189, 217–218, 283, 297–298; см. *Видение*, *Сердце*, *Созерцание*, *Ум*, *Человечество*.

Воскресение (людей): еще в этой жизни, в задатках 85, 96, 141, 146, 147; оно происходит через воссияние божественного огня 85, 96; тварь до и после воскресения 251–253; см. *Ангелы*, *Душа*, *Задатки*, *Крещение*.

Восхищение: 21, 139, 183, 187, 197, 199, 200–201, 202; тождественно «видение славы Божией» 183, 187–188; см. *Видение*, *Изумление*, *Исступление*, *Оцепенение*.

Вышеестественный: 147, 209, 253.

Грех: 204.

Демоны: 91, 100, 101; 145 бесовские помыслы; 152 бес блуда; их обитание в человеке 94, 97, 98, 132, 134–135; они имеют только ограниченное знание о том, что есть в сердце человека 99, 135; Сатана не есть природа 204–205; см. *Ангелы*, *Огонь*.

Добродетель: 25, 90, 96, 105, 141, 142, 146, 147, 161; непрестанная молитва как предел всех добродетелей 90, 146; добродетели, которые уже не добродетели 25, 140, 177; см. *Любовь*, *Подвижничество*.

Дождь умопостигаемый (изливаемый через ангелов): 178.

Дух Святой: близок к сердцу 91; огонь 66, 68, 77, 83–84; Его сияние 44; Его таинства 90; соблюдение заповедей Духа 90, 92; опытное познание Его действия 89 и далее; Его дуновение, предмет наслаждения 92; питие души 92; ~ соединяет с дивной красотой 92; см. *Ангелы*, *Огонь*, *Рачение*.

Духовного [состояния] (степень): 20, 73, 140–141, 142, 143, 144, 146, 147, 153–154, 155, 208, 284; см. *Чины*.

Душа: душевный чин 138–140, 147, 286; умное (или душевное) житие 141–146, 147, 271; душевный человек 154–158; око души 87; предсуществование душ по отношению к телам 40, 51, 322, 340; бесчувственность душ после смерти и до воскресения 323, 341–342; см. *Антропология*, *Дух Святой*, *Тело*.

Душевный: см. *Душа*.

Евхаристия: 102–103, 130, 248, 322.

Единение (с Богом): 93, 177, 186, 208, 226, 240, 286, 289.

Желание (Бога): 79, 123, 182–187, 201, 202; неутолимое ~ 81; ненасытимое ~ 183, 184, 186, 187, 227; удовлетворенное ~ 183–184, 186–187, 189, 256; см. *Рачение*.

Жертвенник (три жертвенника ведения): 20, 42, 167, 221, 269, 280, 282; см. *Созерцание*.

Жительства: см. *Чины*.

Залоги: 140–141, 268; ~ воскресения 140–141, 142; нового века 183.

Зеркало: 87, 203–204; ~ внутри сердца 20, 203–204, 228, 235.

Знамения (действия Духа): 75, 90–93.

Изменения (в духовной жизни): 25, 33, 59, 61, 90, 95–96, 127, 270, 271, 273; см. *Ночь*.

Изумление: 24, 141, 183, 184, 191, 197, 200–202, 213, 218, 242; ~ и молитва 72; ~ и оцепенение 197–199; см. *Восхищение*, *Исступление*, *Слезы*.

Искушения: 90, 91, 93, 127,147, 271.

Испытания: см. *Искушения*.

Исступление: 195–202; ~ выше ведения тварей 196–197, 198, 199–200; выход из самого себя 195–196, 197, 199; см. *Изумление*, *Неведение*, *Облако*, *Оцепенение*.

Красота: 86–93, 181, 213, 218, 288, 291; ~ Бога 79, 86, 92, 185, 196, 199, 201, 203, 222, 113, 236; ~ Христа 86, 87, 88, 89, 91, 251, 274; своя ~ 21, 226; ~ естества созерцателя 31, 48, 203, 306–236; см. *Видение*, *Дух Святой*, *Свет*, *Слава*, *Созерцание*.

Крест (Христов): 84, 246, 293.

Крещение: 75, 83, 87, 102, 103, 104, 133, 282; ~ огнем 89; ~ тела, души, ума 159.

Круговое (движение): ~ небесных сущностей 206, 220; ~ созерцания 220–221, 244, 282–283.

Ликование: 85, 90, 183; см. *Радость*.

Лица/Силы (Божества): 322.

Лучи (божественного света): 93, 191, 192, 313.

Любовь: ~ и рачение 79–82, 83, 123, 180–182, 291; ~ и заповеди 79–82; ~ и дарование себя 79, 81; ~ и добродетель 80, 81; степени любви 80; небесная ~ 80; духовная ~ 80; совершенная ~ 82; мистическая ~ к людям 76–78, 141, 147; см. *Рачение*, *Слезы*.

Мессалианство: 22, 35, 83–94, 218, 277, 278, 281, 318.

Места: см. *Ясность*, *Чины*, *Чистота*.

Молитва: ~ и добрые дела 21, 249; просительная ~ 281; гласная 70, 147, 322, 323; духовная 32, 49, 87, 142, 283; чистая 32, 48–49, 115, 142, 144, 146; непрестанная 25, 69–74, 90, 97, 100, 102, 103, 104, 115, 116, 147, 167, 268, 271, 273, 280, 322; ~ превыше молитвы 49, 73–74, 272; см. *Добродетель*, *Изумление*, *Память Божия*, *Оцепенение*.

Мрак: 189–194, 195, 199, 214, 216, 229; см. *Неведение*, *Облако*.

Неведение: 93, 144, 155, 192, 193, 195, 197, 201, 202, 214, 215; ~ того, что создано 197–198, 208–213; ~ Самого Бога, познаваемого чрез неведение 208, 212–213; ~ и видение 213; ~ и мрак 190, 192, 193; см. *Ангелы*.

Немощь (человеческая): см. *Изменения*.

Непостижимость (Бога): 184–185, 190, 190, 206–207, 209, 257–258; см. *Видение*, *Слава*.

Ночь (символ): 87, 229; см. *Изменения*.

Облако: 30, 87, 89, 93, 106, 189–194, 199, 229, 230, 231, 239, 245; облака света 87, 241; облако страстей 271; ~ и духовное созерцание 193; ~ и созерцание Суда и Промысла 18, 30, 43, 45, 147, 193, 194, 210, 239, 261, 286; ~ и видение божественной славы 194; ~ сущностного света 93; ~ вызываемое во взоре светом Святой Троицы 68, 211; ~ и мрак 193–194; по ту сторону облаков славы Божией 95; см. *Свет*, *Созерцание*.

Образ (восстановление в состояние бытия по образу Божию): 25, 31, 75, 76, 78, 147, 202, 253; см. *Видение*.

Огонь (божественный): 41, 65, 78, 83–86; очищающий ~ 65, 77, 278, 284; очищает сердце от всякого видения зла 77; божественный ~ и рачение 80, 81, 123; ~ Духа поглощает душу через рачение, а тело через любовь 83; действия огня Святого Духа 83–86; его свойства подобны свойствам физического огня 222; см. *Ангелы*, *Воскресение*, *Крещение*.

Огонь (производимый демонами): 135, 283, 297, 329.

Око: очи сердца 66, 67, 114, 124; иные очи в наших телесных очах 67; см. *Видение*, *Душа*.

Опьянение: 61, 63, 94, 106, 147.

Отшельничество (уединение): 93, 142, 145, 147, 164, 172, 270, 271, 276, 293; см. *Ангелы*.

Оцепенение: 40, 183, 186, 197–202, 213, 216, 217, 226, 233, 234, 240, 242, 249; ~ и молитва 74; ~ вызванное божественным светом 93, 183, 184; см. *Изумление*, *Исступление*.

Памятование (о Боге): см. *Память Божия*.

Память Божия: 59, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 89, 200; непрестанная ~ 71, 89, 95, 270, 278; см. *Молитва*.

Подвижничество (аскеза): 22, 92–93, 96, 100, 102, 105, 138, 142, 155, 159, 248, 268, 270, 271; ~ внешнего человека 138, 150; ~ против внутренних страстей 155, 159; см. *Любовь*, *Сердце*, *Тело*, *Чины*.

Подобие: по подобию Того, Кто без подобия 79; см. *Преображение*, *Свет безвидный*.

Покаяние: 138, 145, 275; см. *Подвижничество*, *Слезы*.

Преображение: уподобляющее 94, 286; по подобию запредельной славы 181, 264; в сладость, ликование и услаждение 182; см. *Свет безвидный*.

Природа (божественная): см. *Видение*.

Причастие: см. *Евхаристия*.

Радование: см. *Радость*.

Радость: 37, 79, 91, 139, 141, 147, 150, 184, 197, 257, 270, 271, 274; см. *Слезы*, *Преображение*.

Рачение: ~ и любовь см. Любовь; ~ и огонь 80, 81; ~ и желание 81, 202, 205; мистическое совершенство любви 79; восприятие Святого Духа 81, 89, 181; питие 92; см. *Слезы*, *Огонь*.

Рукоделие: 21, 100, 101, 102, 105, 139, 177, 295; труд 323.

Свет: 67, 68, 86–89, 90, 183, 201 и т. д.; сущностный 93, 201, 202, 241; безвидный 24, 31, 47, 88, 147, 251, 280, 284; простой 283; кристалловидный 20, 48, 88, 147, 194, 284, 286; ~ цвета сапфира и неба 48, 30, 68, 88, 147, 280, 284, 287; огненный 48; ~ и облако 189–194; см. *Видение*, *Красота*, *Лучи*, *Созерцание*.

Связь (человек как ~ между миром и Богом): 255–256.

Сдержанность (мистического безмолвия): 207, 217, 218, 244, 242–243; ~ и восторженность 218.

Семена природные: 282.

Сердце: место духовного опыта 65, 66, 67, 251, 229; хранение сердца 65, 71; труд на земле сердца 65; его глубины 67, 68; ~ безгранично 68; твердь (небосвод) сердца 68, 114, 235, 271, 284; источник сердца 71; дверь сердца 51; око сердца 66–67; телесное ~, место мистического опыта 104, 112, 114, 188–189, 229; и место обитания воскресшего Христа 54; ~ душевное и ~ духовное 271; см. *Внутренность*, *Душа*, *Демоны*, *Дух Святой*, *Зеркало*, *Огонь*, *Подвижничество*, *Человечество*, *Ухо*.

Символизм: Исхода 42, 54–55, 280; солнца 42, 96, 147, 189, 300; луны 42, 300; звезд 42, 67, 69, 88, 198, 251, 284; времен года и погоды 59, 61, 95, 270.

Слава: ~ Божия 31, 146, 183–184, 187–188, 197, 200, 201, 275; ~ Христа 21, 24, 87, 90, 24; ~ людей 76, 88, 183; божественная природа постоянно преображается в славу 256; см. *Видение*, *Облако*, *Преображение*, *Свет*.

Слезы: 90, 91, 96, 116, 129, 138, 139, 141, 145, 147, 172, 209; ~ вызванные человеческими тревогами 138; ~ покаяния 139, 151, 161, 177; ~ рачения 161, 118; ~ радости, изумления 141, 147; непрестанные ~ 145, 147; ~ любви к роду человеческому 78, 141, 149, 177.

Слияние (души с Богом): 79; см. *Единение*, *Преображение*.

Смирение: 74–76, 89–90, 117, 142, 145; ~ тела 74, 89–90, 117; ~ сердца 74, 90, 117, 126, 141.

Совершенство: 33–34, 73, 82–83, 93–95, 100, 102–105, 128, 134, 144, 155, 322, 323; ~ любви 79; место Совершенства 31; степень Совершенства 72, 102, 140, 141, 147,

155, 159, 263; см. *Духовное* [состояние], *Любовь*, *Рачение*.

Созерцание: ~ телесных природ 29, 57, 144, 145, 147, 155, 159, 201, 214, 286, 256; ~ бестелесных природ 30, 45, 55, 66, 82, 147, 155, 159, 201, 194, 256; ~ Суда и Промысла 30–19, 45–46, 145, 147, 155, 193, 194; духовное ~ (~ полностью мистического плана) 29, 30, 144, 147, 194; ~ естества созерцателя 31, 56–57, 145, 147, 286; ~ Святой Троицы 31, 55, 56–57, 147, 155, 159, 194, 286; см. *Ангелы*, *Видение*, *Красота*, *Облако*, *Свет*, *Исступление*.

Степени: ~ духовной жизни 89, 91, 92, 95, 147, 148–154, 271; ~ углубления видения Бога 183–184; см. *Видение*, *Любовь*, *Совершенство*, *Чины*.

Страсти: 33, 85, 91, 139, 145, 149; см. *Бесстрастие*, *Облако*, *Чистота*.

Сущности (первые и вторые): 39–41; см. *Созерцание*.

Сущность (божественная): 93, 153, 191, 206–207, 209, 211, 212; см. *Видение*, *Свет*, *Слава*.

Тело: телесный чин 138, 147, 155, 176, 286; телесные (и внешние) труды 142, 143, 145, 270; телесный человек 154, 156; ~ духовное 39, 40, 41; тонкое ~ 41, 54; составное ~ 41; ~ участвует в мистическом опыте 37–38, 54, 100, 101, 103–104, 131; см. *Антропология*, *Душа*, *Мессалианство*, *Огонь*, *Созерцание*.

Ум: чистый 32, 35, 36, 198; нагой 32, 36, 146; духовный 32, 111; его глубины 67; см. *Антропология*, *Видение*, *Сердце*.

Ухо: уши сердца 67, 68.

Христос: Младенец 54; Господь 54; см. *Ангелы*, *Видение*, *Красота*, *Крест*, *Сердце*, *Слава*, *Человечество*.

Царство: Небесное 31, 33, 84, 206; Божие 31, 206.

Человечество (прославленного Христа): основа видения Бога 279, 250–251; представляется внутри души 41, 54, 251; вечная тайна 288; простое, не составное 260; см. *Ангелы*, *Сердце*.

Чины: телесный чин 138, 141 и далее; душевный чин 138–140, 141 и далее; духовный чин 140–141, 141 и далее; см. *Антропология*, *Душа*, *Места*, *Степени*.

Чистота: 34, 57–56, 84, 94, 140, 142, 144, 146, 148, 171, 178; единства и простоты 94; место Чистоты 56, 147, 155, 176 198, 286; см. *Огонь*, *Подвижничество*, *Ясность*.

Язык мистический: 206, 215–216, 273–274, 242.

Ясность: 34, 41, 48, 140, 141, 144, 145, 146, 178; место Ясности 20, 46, 56, 144, 147, 155, 198, 286; ~ как прозрачность для тайн Божиих 148; частичная ~ 197–198, 286; см. *Чистота*.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Древние авторы и библейские лица

А

Аба, католикос Церкви Востока 309, 312–313, 334–335
Абу-Ной 324, 332
Авдишо Нисибинский 295, 300, 307–308, 328, 332–333, 335, 337, 343
Авдишо Хаззайя см. *Иосиф Хаззайя*
Авдишо, еп. Кфар Замре 319
Авдишо, еп. Марги 319
Авель, ветх. 254, 262
Авкош, адресат Дадишо Катарского 17, 268
Авраам, ветх. 197, 316
Авраам бар Дашандад 272, 277, 294
Авраам Натпарский 15, 19, 267
Адам, ветх. 78, 83, 202, 252–253, 261–263, 282
Али 336
Аммоний Египетский, прп. 23
Амр ибн-Матта 335, 337
Антоний Великий, прп. 23, 130, 290
Аполлинарий 323
Ардашир 334
Арий 323
Арсений Великий, прп. 23
Афанасий Александрийский, свт. 290, 323
Афнимаран 42, 56, 320
Афраат Персидский Мудрец 22, 24, 26–27, 38–39, 134, 149
Афрем Нисибинский см. *Ефрем Сирин*

Б

Баввай Великий 21, 26, 39, 42, 44, 53, 55, 136, 137, 162–163, 256–258, 264
Бар Эбройо см. *Ибн аль-Ибри*
Бех-Ишо Камульский 277, 286–287, 300
Биро, свящ. 315
Брих Баройех, еп. Кашкара 314
Брих-Ишо Камульский 299

В

Василий Кесарийский, свт. 179, 323
Вениамин, еп. Балада 318

Г

Гавриил, еп. Арзуна 315, 336
Гавриил, еп. Бет Калы 319
Георгий I, католикос Церкви Востока 255, 262, 293, 342
Григорий Богослов, свт. 323
Григорий Великий, свт. 265
Григорий Нисский, свт. 47, 49, 58, 80, 106, 121, 179–204, 208, 213, 225–229, 233, 235–236, 240, 264, 279
Григорий, еп. Заба 314, 319

Д

Давид, прор. 84, 87, 184, 190, 196, 219, 316
Давид, еп. Хениты и Хевтона 319
Дадишо Катарский 14, 17, 20–26, 28, 30–33, 36, 47, 49, 59, 61–62, 68, 70, 87, 90, 106, 108, 113, 115, 137, 142–143, 146, 148, 150, 155, 164, 171–172, 177, 179, 193, 208, 248–249, 264, 268–272, 290
Даниил, еп. Бет-Дарайе 315
Диадох Фотикийский, свт. 265
Диодор Тарсийский 205, 249–250, 256, 323
Дионисий см. *псевдо-Дионисий Ареопагит*

Е

Евагрий Понтийский 13, 20, 22, 28–57, 58, 68, 72–73, 105, 107, 112, 115, 135–137, 143, 148, 153, 158, 161, 163, 167, 172, 175–176, 185, 188–189, 194, 198, 203, 206, 209, 210, 212–213, 216, 220–221, 223–225, 228, 232, 246, 261, 267–269, 272–273, 275, 277, 279–280, 327, 343
Евномий 180, 323
Евсевий, адресат Иоанна Отшельника 162
Евтропий, адресат Иоанна Отшельника 162
Енох, прав. 103, 254, 262
Ефрем Сирин, св. 15, 26, 36–39, 54, 149, 176, 243
Ефрем Эламский, митр. 308, 315, 324, 331
Ефрем, еп. Гундишапура см. *Ефрем Эламский*

И

Иаков, ветх. 69
Иаков Хаззайя 320
Ибн аль-Ибри, Григорий Иоанн Абу-ль-Фарадж 270, 291, 300, 307, 327
Ибн ат-Таййиб аль-Ираки, Абуль-Фарадж Абдаллах 305, 307, 322–323
Иезекииль, католикос Церкви Востока 130
Иероним Стридонский, блаж. 290
Илия, прор. 84, 103, 254, 262
Илия I, католикос Церкви Востока 307
Илия Нисибинский, митр. 194, 307, 324, 333, 342

Иоанн, еп. Гаукая 319
Иоанн, еп. Пероз-Шапура 315
Иоанн, митр. Нисибинский 318
Иоанн VI бар Назука, католикос Церкви Востока 307
Иоанн Апамейский 105, 136, 160, 162–163, 177, 306, 322, 324, 331–332, 337, 344
Иоанн бар Пенкайе 276–277, 294
Иоанн Дальятский 10, 12–14, 16, 18, 22–23, 25, 28, 30–32, 34, 37–38, 40–45, 48–50, 52–55, 65, 67, 69, 73–77, 79–81, 83, 85, 88, 92, 95–97, 99–100, 103–105, 109, 114, 116, 120–122, 127, 129–133, 135–136, 150–153, 160–161, 170, 172, 177–178, 180–195, 197, 199–203, 205, 208, 212–213, 215–217, 220–223, 226, 228, 231, 233–234, 236–237, 240, 242–245, 250–252, 254–261, 263–266, 272–275, 277–279, 281, 284–285, 287–289, 291–294, 296–301, 306, 308, 320, 322–324, 331–332, 337, 339, 341–342, 344, 345
Иоанн Дамаскин, прп. 98
Иоанн Златоуст, свт. 242–243, 282, 296, 323
Иоанн Ликопольский, прп. 136, 164
Иоанн Отшельник 13, 17, 20, 22, 34, 36, 56, 76, 78, 106, 134, 136–178, 267, 269, 272–273, 277, 280, 286, 295
Иоанн Прозорливый см. *Иоанн Отшельник*
Иоанн Пророк из Фиваиды см. *Иоанн Ликопольский*
Иов Многострадальный, прав. 248
Иоиль, еп. Хирты 314
Иосиф Буснайя 16, 294
Иосиф Хаззайя 12–16, 18, 20–24, 26, 28–34, 36–38, 40–46, 48–49, 51, 53–57, 65–66, 68–69, 73, 75–78, 81–82, 86, 88, 91–92, 95, 99–102, 105–106, 109–111, 114, 116, 118–119, 133–136, 146, 148–152, 155, 159–160, 162–163, 170, 176–177, 182, 194, 198, 204–208, 210–212, 214–215, 219–221, 226, 235, 239–240, 242–244, 249–256, 259–262, 272, 277–281, 284–287, 293–300, 306, 308, 319, 322–324, 331–332, 337, 339–341, 344–345
Исаак (Исхак), католикос Церкви Востока 335
Исаак Ниневийский, прп. 14, 17, 21, 24, 26, 28–33, 36, 46, 48–49, 55, 56, 59, 61–62, 66–69, 71–74, 76–77, 85, 87, 91, 94, 106–107, 110, 118–119, 123, 128, 133, 144, 146, 148, 150, 155, 163, 168–169, 171–172, 193–194, 197, 199, 203–204, 206, 208, 209, 215–216, 218–219, 223–224, 232, 238–239, 246, 248–249, 270, 272–275, 292–293, 339

Исаак Сирин см. *Исаак Ниневийский*
Исаия Газский 24
Исаия, прор. 219
Исаия Отшельник, авва (автор аскетических сочинений) 14, 22, 24–25, 28, 33, 49, 50, 52, 106, 150, 163, 171–172, 177, 193, 248, 268, 270–271, 291, 344
Исаия Скитский, прп. 24
Исаия Тахальскиий 324, 331, 344
Исидор, авва 23
Исхак см. *Исаак Ниневийский*
Исихий Синаит, прп. 114
Иулиан Персиянин, прп. 130
Ишо бар Нун, католикос Церкви Востока 277, 305, 332–333
Ишоднах Басрский 279, 295, 300, 306, 319–320, 339
Ишойав I, католикос Церкви Востока 130
Ишойав III, католикос Церкви Востока 324, 331, 344

Й

Йездигерд 335

К

Кир Эдесский 262
Кирилл Александрийский, свт. 323
Клеопа, ап. 84
Климент Александрийский 190

М

аль-Магриби, Абу-ль-Касим аль-Хусайн ибн Али 307
аль-Махди, Мухаммад 335
Макарий см. *псевдо-Макарий*
Макарий Александрийский, прп. 58, 60–63, 69, 71, 74, 98, 107
Макарий Великий см. *Макарий Египетский*
Макарий Египетский, прп. 23, 58, 60–63, 96, 117–118, 124, 130
Македоний 323
Марий, ап. 334
Марий ибн-Сулейман см. *Амр ибн-Матта*
Мария Вифанская, прав. 84, 124
Марк Подвижник, прп. 25, 26
Марфа Вифанская, прав. 124
Матфей, ап. 249
Моисей, прор. 184, 190, 194–195, 235, 253, 261
Моисей, еп. Тайманы 319
Моисей, свящ. 324, 331

Н

Несторий, митр. Ассирии 318, 338
Несторий, патр. Константинопольский 248, 323
Несторий Нухадрский 260, 277, 281–285, 287, 296, 299, 301, 306, 315, 319, 337, 342
Никифор Уединенник, прп. 114

О

Ориген 51, 190, 196, 204

П

Павел, ап. 36, 83–84, 154, 156–157, 175–176, 187–188, 199, 211, 223, 235, 323, 330

Павел Препростый, прп. 23
Павел Самосатский 317
Палладий Еленопольский 290
Памво Нитрийский, прп. 23
Пахомий Великий, прп. 290
Петр, ап. 330
Пимен Великий, прп. 23
Плотин 51
Псевдо-Дионисий Ареопагит 179, 205–246
Псевдо-Иерофей Афинский 223–246
Псевдо-Макарий 13, 21–22, 49, 51, 58–135, 161, 180–182, 187–189, 193, 213, 216, 222, 225–226, 228–229, 234, 267–273, 277, 279–280

Р

ар-Рашӣд, Хāрӯн см. *ар-Рашид*
ар-Рашид, Харун 326, 335, 336

С

Савеллий 322
Савл см. *Павел*
Савришо, еп. Нихаванда 315
Савришо I, католикос Церкви Востока 247, 261, 315, 324, 331
Сахдона 14, 23, 26, 28–31, 33, 36, 48, 71, 85, 87, 90, 111, 114, 117, 133, 149, 172, 193, 208, 212, 214, 227, 235, 261, 266–268, 290, 294, 324, 331
Севир Антиохийский 323
Селевк I Никатор 334
Сергий Решайнский 205, 230, 238
Сергий, брат Иоанна Дальятского 320
Сергий, митр. Прат Майшана 335
Симеон д-Тайбуте 14, 18, 20–22, 24–25, 28, 30–32, 35, 42, 44, 47, 56, 65, 67, 69, 76, 85, 87, 90, 94, 110–111, 114, 133, 143–144, 148, 150, 155, 166–167, 172, 179, 193, 198, 203, 206–208, 212, 214, 217, 220, 225, 237, 255, 269–273, 278, 291–292, 294
Симеон Месопотамский 58, 71
Симеон Новый Богослов, прп. 114
Сисой Великий, прп. 23
Слива Зха, еп. Тирхана 315
Соломон Басрский 256, 263
Стефан бар Судайли 224
Стефан, ученик Афнимарана 320
Стефан Первомученик, св. 188, 197

Т

Ṭīmāṯēōs см. *Тимофей I*
Тимофей I, католикос Церкви Востока 51, 99–100, 102–103, 105, 130, 133, 136–137, 160, 260, 262, 264, 277–279, 281, 289, 305, 306–308, 314–316, 319–320, 322–323, 326, 328, 332, 334, 337–339, 341–342
Тимофей Аксенайя см. *Тимофей I*
Тимофей Константинопольский 131

Ф

Феодор, брат Иоанна Дальятского 320
Феодор бар Кони 97, 100, 102, 130, 136
Феодор Мопсуестийский 21, 26, 137, 163, 205, 247–250, 252–253, 255–256, 259–260, 262–263, 267, 323, 342
Феодор Фермейский, авва 23
Феодорит Кирский, блаж. 97, 100–103, 131–132, 248, 249
Феодул, адресат Иоанна Отшельника 162
Филоксен Маббугский 17, 28, 43, 134, 136
Филон Александрийский 190
Фока бар Сергий Эдесский 192, 205, 230
Фома, ап. 318
Фома Маргский 338
Фомасий, адресат Иоанна Отшельника 162
Фотин Галатский 317

Х

аль-Хади, Муса 336
Хнана Адиабенский 324, 331, 344
Хнанишо I, католикос Церкви Востока 291
Хнанишо II, католикос Церкви Востока 309–310, 334
Хнанишо из Бет Кока 275, 293

Ш

Шалита, еп. Дамаска 319
Шамли 299
Шувхальмаран, еп. Шены 315

Э

Энанишо из Бет Авэ 17, 290

B

Berikhishoʿ 299
Bêhîschôʿ 294, 299

G

Grégoire de Nysse 180

I

Isaac de Ninive 144

J

Joseph Hazzaya 179

Авторы и лица нового времени

А

Аверьянов В. В. 11
Аленская А. М. 11
Александрова Т. Л. 232
де Аллё А. 14, 163, 266
Аманн А. 13
Арб П. 138, 163
Аржанов Ю. Н. 245
Ассемани С. Э. 107

Б

Баумштарк А. 60, 107

Беджан П. 14, 190
Бёлэ Р. 9, 10, 16, 113, 117, 120, 126, 164, 238, 240, 292, 294–295, 299, 340
Берти В. 295
Биттон-Ашкелони Б. 16

В

Венсинк А. 87, 107, 223–224, 245–246, 273
Виллекур Л. 97

Г

де Гандийяк М. 242
Гийомон А. 28, 55, 65–67, 77–78, 92, 106, 130, 189
Гийомон К. 49
Граффен Ф. 150
Грибомон Ж. Б. 106
Грилихес Л., прот. 24

Д

Даниелу Ж. 106, 181, 196, 203, 225, 235
Дедеринг С. 163
Драгэ Р. 14, 106
Дунаев А. Г. 106
Дэпрэ В. 106
Дюваль Р. 136

И

Иларион (Алфеев), митр. 17, 56

Й

Йегер В. 106, 121

К

Каввадас Н. 19
Калинин М. Г. 16–18, 56, 127, 333, 339–340, 343
Канвэ М. 180, 204
Кауфхольд Х. 344
Кессель Г. М. 10, 11, 17–18, 24, 27, 56, 291, 294
Кмошко М. 130
Коллесс Б. Э. 295
Кузнецов К. А. 11
Кьяла С. 299

Л

Лавнан Р. 137, 138
Лидская Т. Б. 56

М

Макаров А. Д. 56
Максим (Судаков), мон. 17
Марш Ф. 223–224, 246
Массиньон Л. 9
Мингана А. 14–15, 22, 24–25, 28, 35, 43, 51, 54, 91, 143, 193, 237–238, 268–269, 272, 277–278, 290
Минов С. 263
Минь Ж. П. 62
Муравьев А. В. 17, 293

О

Осэр И. 49, 106, 136–137, 195, 209, 224, 232

П

Пигулевская Н. В. 17
Пилипенко Е. А. 17
Пиртя А. 55
Полховский А., свящ. 11, 339, 343–344

Поспелов Д. А. 11
Преображенский А. М. 10, 16, 18, 56, 127, 305, 308, 340
Притула А. Д. 11
Прохоров Г. М. 235, 237–238, 240, 243–244
Пюэш А.-Ш. 209

Р

Райт У. 107, 109, 290
Раффаэле П., свящ. 18
Ригнелл Л. 162–163
дель Рио Санчес Ф. 17
Рокес Р. 215
Рюкер А. 286, 299

С

Селезнев Н. Н. 16, 342
Сенина Т. А. 10
Сидоров А. И. 50

Т

Трейгер А., свящ. 11, 16, 333, 340, 343
Тургиев А. С. 11
Туркин С. С. 17, 56

Ф

Фиэ Ж.-М. 306, 338
Фокин А. Р. 17
Фротингэм А. 223
Фьори Э. 230, 238

Х

Хаймгартнер М. 260, 334
Хайят Н. 9
Халифе-Хашем Э. 144, 171

Ч

Черкашин Д. В. 342
Черкашина А. С. 333, 340, 343

Ш

Штаатс Р. 106
Штротманн В. 136–137, 160, 162–163

Я

Ярцев А. В. 11

A

Abu-Husayn A. 17, 171
Al Thani H. 17, 171
Albert M. 17, 56, 291
Amann E. 16, 131, 258
Assemani J. S 55–56, 107–108, 134, 263, 291, 295, 299–300, 333, 343
Assemani S. E. 107
Atas N. 293

B

Bardy G. 49
Baumstark A. 107, 225, 236, 290–291, 294
Bedjan P. 17, 24, 26, 43–44, 46, 48–50, 55, 107, 110–111, 114–119, 123–126, 128, 163, 168–169, 172, 231–233, 235–236, 238–239, 242–243, 245–246, 259, 290, 292–293, 295, 300, 338–339
Berti V. 295–297, 333, 342
Bettiolo P. 17–18, 56, 171
Beulay R. 16, 18, 23, 25, 42–56,

116–117, 120–121, 125, 127–130, 132–133, 135, 169–171, 174–176, 228–231, 233–236, 239–244, 258, 260, 263–264, 291–300, 333, 340–342
Blanchard M. J. 299–300
Bloom A. 114
Blum G. G. 344
Bouyer L. 124, 229, 301
Braun O. 260, 301, 336, 342
Brock S. P. 17
Brooks E. W. 333
Büttner W. 291

C

Canévet M. 106, 225, 229, 236
Chabot J.-B. 335–339
Chialà S. 17, 299
Clarke E. G. 333
Coakley J. F. 299
Colless B. E. 16, 295

D

Daniélou J. 106, 225–230, 232–235
Dedering S. 162, 164–165, 175
Delaporte L. J. 333
Deseille P. 264
Desprez V. 106
Devreesse R. 260
Dörries H. 106–107, 109
Draguet R. 17, 23–26, 43, 45–46, 52,106, 163, 231, 259, 264, 290
Durand G.-M. 26
Duval R. 161, 291, 299

E

Ebeid B. 342
Engelmann T. 344

F

Fiey J. M., O. P. 293, 333, 335–339, 344
Fiori E. 230–231, 238
Frankenberg W. 47–48, 50, 161, 163, 246, 265
Frothingham A. L. 245–246

G

de Gandillac M. 235, 242–244
Graffin F. 18, 22, 24, 37, 44–45, 48, 50, 52, 54–55, 62, 116, 118, 125, 133, 172, 174, 176–177, 296, 343
Gribomont J. 106
Guillaumont A. 16–17, 27, 43–44, 46–47, 49–51, 53, 55, 57, 106, 110–114, 118–119, 125–127, 130, 133, 135, 163, 228–229, 236, 238, 243, 246, 290–291, 295, 340–341, 343
Guillaumont Cl. 47, 50, 135

H

Hagman P. 17
de Halleux A. 17, 23, 26, 43–46, 48, 50, 52, 111, 114, 116–117, 124–126, 133, 172, 227, 231, 235, 240–241, 261, 290, 344
Harb P. 18, 52, 116, 163–165, 175–177, 296
Hausherr I. 44, 46, 48–49, 106, 110, 123, 161–164, 229, 232, 238, 246, 292
Heil G. 236
Heimgartner M. 260, 333, 343

Hoenerbach W. 340, 342
Horn G. 235–236
Hornus J.-M. 230, 236

J

Jaeger W. 106, 121
Jansma T. 294
Jugie M. 258, 262

K

Kalinin M. 18
Kaufhold H. 333, 344
Kavvadas N. 19, 26, 52, 54, 239, 262–263, 293
Kessel G. M. 18, 56, 291
Khalifé-Hachem E. 168, 292
Khayyat N. 16, 52, 111, 114, 117, 125, 127, 174, 227, 234, 240, 242–243, 263–264, 293, 297–298
Kitchen R. A. 17
Klostermann E. 107, 109
Kmosko M. 27, 53, 128, 130–133, 293
Kozah M. 17, 171
Kroeger M. 107, 109
Krüger P. 26

L

Lavenant R. 163, 177

M

Macomber W. F. 261–263
Mai A. 343
Maroki S. 16, 163
Marriott G. L. 107
Marsh F. S. 245
McLeod F. G. 342
Meyendorff J. 109
Mingana A. 106, 110–111, 114–119, 124–128, 134, 163, 165–168, 170–172, 177, 225, 231–233, 235–237, 239–241, 244, 258–260, 263, 290–292, 294–298
Molenberg C. 333
Mourad S. 17
Al-Murikhi S. S. 17, 171
Muyldermans J. 48

N

Nin M. 16

O

Olickal T. 16, 333

P

Parisot J. 24, 52–53, 176, 243
Phillips D. 17, 291, 293
Pirtea A. C. 55
des Places E. 265
Puech H.-Ch. 230, 238

R

Raffaele P. 18
Regnault L. 24
Reinink G. J. 344
Reypens L. 51
Rignell L. G. 162–163, 164–165
del Río Sánchez F. 17
Roques R. 95, 237–238, 241, 243
Ruani F. 293
Rücker A. 291, 299–300

S

Sachau Ed. 262, 338

Scher A. 162, 238, 290
Scully J. 17, 168
Sherry E. J. 333
Sherwood P. 236
Sims-Williams N. 17–18
Spies O. 340, 342
Staats R. 106
Strothmann W. 106, 108, 162–163

T

Tamcke M. 344
Tanghe A. 134
Tixeront J. 236
Tonneau R. M. 19, 260
Trezoli R. 27

V

Van Den Eynde C. 225
Vesa V. 333
Villecourt L. 106, 130–131
Vööbus A. 344
Vosté J.-M. 55–56, 126, 290, 295

W

Wallis Budge E. A. 338
Wensinck A. J. 43, 107, 125, 232, 243, 245–246, 292
Wilmart A. 131
Wright W. 107, 109, 290

I

Ιορδανίτης A. 50, 291

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Абдаси 339
Адиабена 275
Анбар 315, 336
Арбела 313
Аргул 320
Арзун 315, 336, 337
Аски Маусил см. *Балад*
Ассирия 318, 338

Б

Багдад 9, 10, 126
Балад 318, 338
Балат см. *Балад*
Басра 306, 310, 313, 314, 335, 336
Бет Гармай 267
Бет Дальята 320
Бет Лапат 308, 313
Бет Нухадра 315, 319, 320
Бет-Дарайе 315, 336

В

Вавилон 9, 126
Вех-Ардашир 334

Г

Гаукай 319, 339
Гундишапур см. *Элам*

Д

Дамаск 319
Джауха 339
Диришкахаджи 337

Е

Египет 54
Ески Моссул см. *Балад*

З

Заб 319, 336
Заммар см. *Зуммара*
Зуммара 319, 338

И

Иерусалим 55
Ирак 4, 9, 10, 126, 267
Иран 4

К

Карду 320
Карду, горы 320
Кармель, г. 9
Карха де Бет-Слох 313
Катар 4
Кашкар 310, 314, 336
Коке см. *Вех-Ардашир*
Кохе см. *Вех-Ардашир*

Ктесифон 334, 335
Кубе д-Арзун см. *Арзун*
Кубе см. *Арзун*
Кфар Замре см. *Зуммара*

Л

Лизьё 10

М

Мадаин 334
аль-Мадар 339
Марга 319, 339
Махозе д'Ареван 267
Месопотамия 4, 15, 339
Монастыри:
Бар Кайти 247
Бет Авэ 290
Бет Кала см. *Дайр ат-Тын*
Бет Кока 7, 275, 293
Бет-Хале см. *Дайр ат-Тын*
Дайр ат-Тын 319, 339
Иоанна Камульского см. *Камул*
Камул 286, 299
Мар Аткен 319
Мар Йозадак 281, 315, 320
Марга см. *Маргана*
Маргайа см. *Маргана*
Маргана 319, 339
Мосул 338

Н

Нимрод 319
Нисибин см. *Нусайбин*
Нисивин см. *Нусайбин*
Нихаванд 315, 337
Нормандия 10
Нусайбин 7, 324, 338

П

Париж 9
Пероз-Шапур см. *Анбар*
Прат см. *Басра*
Прат д-Майшан см. *Басра*
Прат Майшан см. *Басра*

С

Салман Пак 334
Селевкия 334, 335, 343
ас-Син 315, 336
Синай, г. 54, 84
Сион 55

Т

Табрахан см. *Тирхан*
Таймана 319
Тайрахан см. *Тирхан*
Такрит см. *Тирхан*
Тарихан см. *Тирхан*
Тигр, р. 334, 336, 338
Тирхан 315, 319, 336
Трихан см. *Тирхан*
Турция 4, 278

У

Уасит 336
Урмия 286

Ф

Фируз-Шапур см. *Анбар*

Х

Ханита см. *Хенита*
Харев 339
Хевтон 319, 339
Хенита 319, 339
Херат см. *Харев*

Хира см. *Хирта*
Хирта 314, 336

Ш

Шена д-Бет Раман см. *ас-Син*
Шенна д-Бет Раман см. *ас-Син*

Э

Элам 310, 311, 315, 324

B

Baghdad 18, 55, 56, 126, 295, 299

G

Ğawḫa 339

K

Kamûlē-Kloster 299

M

Mahozé 334

P

Paris 55, 171, 339

T

Trichur 299

W

Wasīṭ 336

РОБЕР БЁЛЭ

БЕЗВИДНЫЙ СВЕТ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ответственные редакторы *А. М. Преображенский, Л. В. Шуляков*
Верстка *М. Н. Горец*
Художественное оформление *С. М. Калинин*
Корректор *Т. Ю. Редькина*

Издательский дом «Познание»
poznaniye.ru

Подписано в печать 29.11.2020 г.
Формат 60x90/16. Объем 24,5 п. л.
Печать офсетная. Тираж 2000 экз.

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

РОБЕР БЁЛЭ